النظم السياسية عبر العصور

دكتور
محمود سعيد عمران
أستاذ تاريخ العصور الوسطى
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دكتور
أحمد أمين سليم
أستاذ التاريخ القديم
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

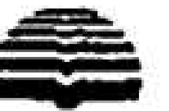
دكتور
محمد علي القوزي
قسم التاريخ
كلية الآداب - جامعة بيروت العربية



دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت - ص.ب ١١-٠٧٤٩

الطبعة الاولى 1999 م .

الناشر



دار النهضة العربية

للطباعة والنشر

الادارة : بيروت - شارع مدحت باشا - بناية كريدية
تلفون : 743166 / 743167 / 736093
برقيا : دانهضة - ص.ب 749-11
فاكس : 735295 1 00961

المكتبة : شارع البستاني - بناية اسكندراني رقم 3
غربي جامعة بيروت العربية
تلفون : 854161

المستودع : بئر حسن - بناية النجي
تلفون : 833180


بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الأول

للدكتور أحمد أمين سليم

- مقدمة تمهيدية.
- الفصل الأول: النظم السياسية في مصر الفرعونية.
- الفصل الثاني: النظم السياسية عند اليونان.
- الفصل الثالث: النظم السياسية عند الرومان.

مفهوم كلمة «السياسة»

«السياسة» في اللغة العربية - كما جاء في لسان العرب المحيط لمؤلفه محمد بن علي المعروف بأبي الفضل جمال الدين بن منظور - هي القيام على الشيء بما يصلحه. والسياسة: فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراحتها، والوالي يسوس رعيته، ومن ذلك ساس الأمر سياسة، أي قام به. ومن ذلك قول ثعلب:

سادة قوم لكل جميع ساسه للرجال يوم القتال

وكذلك يقال: سوس الرجل أمور الناس، على ما لم يسم فاعله، إذا ملك أمرهم، ومن ذلك قول الحطيئة:

لقد سوست أمر بنيك، حتى تركتهم أدق من الطحين

ويتضح من ذلك أن المعنى اللغوي لكلمة السياسة يتطابق مع ما نقصده اليوم بها. وورد في الصحيحين، صحيح مسلم والبخاري عن رسول الله قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما مات نبي جاء نبي آخر، أما أنا فلا نبي بعدي فمن أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصا الله، ومن أطاع الأمير فقد أطاعني ومن عصا الأمير فقد عصاني». ويظهر من هذا الحديث الشريف أن كلمة «تسوسهم» وهي من ساس ويسوس ومصدرها سياسة، كانت مستعملة على الأقل منذ عهد رسول الله .

ولقد جرى كتاب العربية سواء كانوا عرباً أو مستعمرين، على استعمال كلمة «سياية» في كتاباتهم للدلالة على نفس المعنى الذي أشارت إليه المعاجم اللغوية. إلا أنه تجدر ملاحظة وجود فارق جوهري بين استعمال بعض الكتاب لكلمة السياسة، وبين معناها الذي تدور حوله استعمالات المعاجم، فالمعاجم تحددها في معنى معين وهو ما نشير إليه حالياً بالحكم أو الوساطة، حيث تعني لديهم تولي الشيء والتصرف فيه بما يصلحه، على حين أن بعض الكتاب كان يقصد بهذه الكلمة صفات معينة مثل الكياسة والدهاء.

واستخدمت كلمة «السياسة» كإسم لبعض الكتب، ومنها كتاب «الإمامة والسياسة» الذي ينسب إلى أبي محمد عبد الله بن مسلم المعروف بابن قتيبة الدينوري المولود ببغداد عام ٢١٣هـ والمتوفى بها على الأرجح عام ٢٧٦هـ.

ولقد جاء في «كشاف اصطلاحات الفنون» لمؤلفه محمد علي الفاروقي التهاوني، أن السياسة مصدر ساس ومنها ساس الوالي الرعية، أي أمرهم ونهاهم، فالسياسة إصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة. والسياسة المدنية من أقسام الحكمة العلمية، وتسمى بالحكمة السياسية وعلم السياسة، وسياسة الملك والحكمة المدنية، وهو علم تعلم أنواع الرياسة والسياسات الاجتماعية المدنية وأحوالها، وموضوعه المراتب المدنية وأحكامها والاجتماعات الفاضلة والرديئة ووجه استبقاء كل واحد منها وعلة زواله، ووجه انتقاله، وما ينبغي أن يكون عليه الملك في نفسه ورجال أعوانه وأمر الرعية وعمارة المدن.

وفيما يتصل بمعنى كلمة «السياسة» في الغرب، فيشير إليها في اللغة الانجليزية كلمتين هما: Politics و Policy. وتعني كلمة Politics الظواهر التي تهم أو تتعلق بالمدينة Polis أو City والتي تكون تحت إدارة أو رقابة سلطة أو وكالة نطلق عليها الدولة. وكذلك تشتمل على ما يتعلق بهذه المؤسسة. وعلى

ذلك فهذه الكلمة تمثل ما يطلق عليه بالعربية علم السياسة. أما كلمة Policy، فهي تعني مجرد «برنامج عمل»، ولكنها لا تتضمن عادة «مجال عمل».

وفي الفرنسية تشير إليها كلمة Politique وهي تأتي بصيغة المذكر أو المؤنث. ففي حالة ورودها بصيغة المذكر Le Politique فهي تعني السياسة باعتبارها جوهراً إنسانياً لها خصائصها ومميزاتها التي تميز بينها وبين الظواهر الجماعية الأخرى. أما في حالة ورودها بصيغة المؤنث La Politique فهي تعني دراسة الواقع السياسي، وهو مجال علم السياسة.

ويتجه الباحثون إلى أن أصول كلمة السياسة سواء في الإنجليزية أو الفرنسية إنما ترجع إلى أصول يونانية ولاتينية، وذلك نظراً لوجود عدة كلمات ذات دلالات سياسية في اللغة اليونانية القديمة مثل كلمة é Polis التي تعني المدينة، أو المواطنون الذين يكونون المدينة، و é Politieia التي تفيد معنى الدولة أو الدستور أو النظم السياسية، وكذلك كلمة La Politics وهي تعني كل شيء سياسي متصل بالدولة أو الدستور أو النظام السياسي.

ولقد ظهرت وجهات نظر عديدة حول تعريف علم السياسة، ففي العصور القديمة، نجد أن السياسة من وجهة نظر أرسطو هي كل ما من شأنه أن يحقق الحياة الخيرة في مجتمع له خصائص متميزة أهمها الاستقرار والتنظيم الكفء، والاكتفاء الذاتي. أما علم السياسة فإنه يجب أن يركز على دراسة طبيعة الحياة الخيرة كما تظهر في المدن اليونانية، ويمكن التوصل إلى ذلك من خلال تفهم تجربة هذه الحياة، إلى جانب نقد وتمحيص ومناقشة القوانين والنظم السياسية المختلفة التي شجعت على ظهور هذه المدن. ولقد أثرت النظرة الأخلاقية التي عالج أرسطو من خلالها علم السياسة على اتجاه التفكير السياسي لعدة قرون لاحقة.

وفي العصر الحديث ظهرت وجهات نظر عديدة حاول أصحابها إيجاد

تحديد أدق لمفهوم إصطلاح علم السياسة، ومن هذه الاتجاهات الرأي الذي عرف علم السياسة بأنه «علم الدولة» أو العلم الذي يدرس الدولة، وحسب وجهة النظر هذه، فإن الأنشطة والنظم التي توصف بأنها سياسية هي تلك التي يتحدد انتماؤها أساساً إلى الدولة. غير أنه تجدر الإشارة إلى الصعوبات العديدة التي تقف أمام محاولات تحديد ما يعنيه مصطلح الدولة، فلقد طبق المصطلح تطبيقات متباينة من وجهات النظر السياسية والقانونية والفلسفية، بحيث تعذر التوصل إلى تعريف دقيق يحظى بموافقة عامة.

ومنها من يرى أن السياسة هي: «دراسة تنظيم الجماعة» وأن الجماعة يجب أن تفهم على معناها الواسع الذي يشمل الأسرة والقبيلة والنقابة العمالية، أو المهنية، وأن الجماعة، ضاقت أو اتسعت، لا بد لها من سلطة لكي تنتظم، وعليه فالسياسة هي ممارسة السلطة. إلا أنه يؤخذ على هذا الرأي أنه حصر مفهوم السياسة في ممارسة السلطة.

ومنها من يرى أن علم السياسة هو «دراسة كل ما يتصل بحكومة الجماعات» أي العلاقة القائمة بين الحاكمين والمحكومين، فعلم السياسة بالنسبة لأصحاب هذا الاتجاه يعني بدراسة كل ما يتصل بتدرج السلطة داخل الجماعات دون النظر إلى مجالات علم السياسة الأخرى.

ومنها من يرى أن علم السياسة علم يغلب عليه الطابع الوصفي، فهو يصف المنظمات السياسية داخل الدولة، ويتحدث عن تاريخها وتطورها، والمبادىء التي تسير عليها، والأهداف التي من أجلها تعمل، والقوى المؤثرة في تلك المنظمات، ونتائج هذه القوى في حياة الدولة وفي علاقاتها بالدولة الأخرى، إلا أن أصحاب هذا الرأي حددوا وجهة نظرهم بالمنظمات السياسية فقط.

ومنها ما هو أكثر شمولاً، ويرى أصحابه أن السياسة هي القيام على

الجماعة بما يصلحها في حدود مفاهيمها الأخلاقية، أنها الممارسة الفعلية لمسؤولية عامة، رسمية أو غير رسمية، تنبثق من صميم حياة الجماعة ككل وتهتم بشؤونها المتجسدة في الدولة والحكومة والقانون.

ويترتب على هذا التعريف الاهتمام بتنظيم العلاقات بين أفراد الجماعة ما دامت خاضعة للقانون، وبتنظيم علاقات الفرد أو مجموعة من الأفراد بالدولة، وكذلك بتنظيم علاقة الدولة كلها بالدول الأجنبية الأخرى، ويترتب على ذلك كله وبصورة عامة عناية خاصة بتشكيل الدولة، وتنظيم الحكومة ونشاطاتها في صنع القانون وتطبيقه، وتحتم طبيعة هذه المسؤولية العامة اهتماماً جدياً بالأفكار السياسية، وهذه تشمل بدورها المبادىء السياسية العامة أو النظريات السياسية التي أبدعها المفكرون عبر تجربة الإنسان التاريخية الطويلة. وهذه ناحية لا بد منها في ممارسة تلك المسؤولية على صعيديها الرسمي والشعبي. وواضح من هذا التعريف للسياسة بأنها فعل ملتزم بتحقيق الصالح العام على هدى من مفاهيم الجماعة الأخلاقية، فهي إذن بحاجة دائمة إلى المبادىء التي تستلهم منها الغايات والأساليب التي تؤمن بها بقناعة وتلجأ إليها بنزاهة متوخية الخير العام لحياة الجماعة، إلا أنه من الضروري أن تستمد تلك المبادىء من مفاهيم الجماعة الأخلاقية.

صلة السياسة بالعلوم الاجتماعية

ترتبط السياسة ارتباطاً وثيقاً بالعديد من العلوم الاجتماعية كالتاريخ والاجتماع والفلسفة وعلم الأخلاق وعلم النفس والجغرافيا والاقتصاد والقانون. وسنتناول فيما يلي هذه الصلة بشيء من التفاصيل.

١ ــ علم السياسة وعلم التاريخ:

لا يمكن تفهم ظواهر الحياة السياسية إلا عندما ينظر إليها في مكانها من مراحل التطور التاريخي، ومن ثم فالدراسة الجدية لعلم السياسة لا تتأتى إلا على ضوء دراسة التطور التاريخي.

ونظراً لما يتضمنه التاريخ من تسجيل لأحداث الماضي والأسباب التي أدت إليها وما يرتبط بها من تطورات اقتصادية وعقائدية وفكرية، كما أنه في الوقت ذاته يقوم بدراسة للدول وأحوالها ونموها وتنظيمها وعلاقاتها الخارجية، فلقد توثقت الصلة ما بين علم السياسة والتاريخ فكل منهما يكمل ويساند الآخر، فيستمد علم السياسة من وقائع التاريخ ما يساعده على تفهم طبيعة الدولة، وعلى صياغة القواعد الأساسية العامة، فإن هذه الوقائع هي المواد الأولية للاستقراء والمقارنة بالنسبة إليه، حتى أنه يمكن القول بأن علم السياسة هو ثمرة التاريخ، والتاريخ جذر علم السياسة.

٢ ــ علم السياسة وعلم الاجتماع:

إن الصلة جد وثيقة ما بين علم السياسة وعلم الاجتماع، وكان ذلك من الأسباب التي دعت بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن الظواهر السياسية لا تعدو أن تكون مجرد أحداث «اجتماعية» ومن ثم يتعين أن تعالج على ضوء البيئة التي

تؤثر فيها وتكيفها. وليس من شك في أن هذا الاتجاه تشوبه المغالاة، حيث أن دراسة علم السياسة أضيق وأكثر اختصاصاً من علم الاجتماع، إذ يهتم علم السياسة فقط بحياة الإنسان السياسية التي هي جزء من حياته الاجتماعية، ووحدة دراسته هي الدولة، ويقدم علم السياسة لعلم الاجتماع الحقائق المتعلقة بتنظيم نشاطات الدولة كجزء من التشكيل العام، بينما يقدم علم الاجتماع لعلم السياسة المعلومات المتصلة بأهل السلطة والمؤسسات السياسية وقوانين الضبط الاجتماعي.

٣ ـ علم السياسة والفلسفة:

لقد ظل موضوع علم السياسة لفترة طويلة ملحقاً بالفلسفة، وكان مجال البحث فيه من شأن الفلاسفة على اعتبار أنه يدور حول مسألة خير المجتمعات السياسية، ماهيته والأوضاع التي تهيء له ولكن هذا المفهوم لم يعد يلقى تأييداً يذكر في الوقت الحالي، وغالى البعض في ذلك وبخاصة الأميركيين، فهم يتنكرون للفلسفة وينظرون إليها بحيطة بالغة.

ويجب في هذا المجال التمييز بين فلسفة السياسة والنظريات العامة في علم السياسة، فموضوع فلسفة السياسة قوامه الكشف عما ينبغي أن يكون عليه نظام المجتمع السياسي حتى يعد فاضلاً، فهو يستهدف المثالية وذلك على حسب وجهة نظر الفيلسوف وهي وجهة نظر ذاتية، وذلك بينما تعنى النظرية السياسية بنقل الظواهر المتباينة التي تقع فعلاً في عالم السياسة إلى نظام العلم، فهي لا تنشغل بما ينبغي أن يكون عليه المجتمع السياسي، وإنما تنظر في الواقع بوصفه أمراً واقعاً ينحصر اهتمامها فيه في محاولة الكشف عن حقيقته وارتباط الأسباب بمسبباته بالنسبة لتلك الظواهر السياسية.

على أن هذا لا يؤدي إلى القول بانعدام الصلة بين ما ينشده الفيلسوف

وواقع الحياة حوله، وذلك لأن ما يراه الفيلسوف في مجال السياسة خيراً أو ما ينشده بوصفه فاضلاً لا يمكن أن يكون التجرد فيه مطلقاً، ذلك أن الفيلسوف وإن ذهب بعيداً في تجرده لا يستطيع أن ينسلخ عن زمانه فتخلو حكمته من كل أثر له فيها.

٤ ــ علم السياسة وعلم الأخلاق:

يتصل علم الأخلاق بالسياسة اتصالاً مباشراً، وذلك نظراً لاهتمام علم الأخلاق بالسلوك الإنساني في حدود اعتباره خطأ أو صواباً، خيراً أو شراً، حيث أن أصول المفاهيم الأخلاقية وأصول الدولة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، نشأ كلاهما في حياة الجماعات الأولى حينما كانت التقاليد قانوناً، وحين كان الفرق بين المفاهيم الأخلاقية والسياسية معدوماً. ومع تطور الحضارة وتصادم المصالح الفردية مع مصالح الجماعة تم التمييز بين مفاهيم الخير والشر يسندها الرادع الاجتماعي، وبين الحقوق والواجبات العامة يسندها الرادع السياسي. وعلى ذلك فالنظرية الأخلاقية تصبح غير كاملة بدون النظريات السياسية نظراً لاستحالة عيش الإنسان في عزلة تامة، والنظرية السياسية تكون عقيمة بدون النظرية الأخلاقية، لأن دراستها ونتائجها يعتمدان أساساً على إطار القيم الأخلاقية عندنا، وتصورنا للصواب والخطأ.

غير أن هذه الصلة الوثيقة بين الأخلاق والسياسة لا يجب أن تبعدنا كثيراً عن إدراك الفروق والاختلافات القائمة بينهما، فالاعتبارات الأخلاقية متباينة بين الأفراد، ومن ثم فهي محكومة بالمواقف المتغيرة، وليس هناك قانون يستطيع أن يستوعب كافة المسائل الأخلاقية، ذلك أن دائرة الأخلاق أوسع بكثير من دائرة القانون ومن ثم يصعب ربط الأخلاق بالسياسة، ذلك أن الأولى أوسع نطاقاً من الثانية بكثير.

٥ ــ علم السياسة وعلم النفس:

يحاول الكتاب في علم السياسة أن يفسروا الظواهر السياسية بواسطة قوانين علم النفس، ونظراً لازدياد تأثير الرأي العام على شؤون الدولة، فلقد بدأت وسائل التأثير على الرأي العام نفسه بمختلف وسائل الدعاية، فنال الكثير من الاهتمام المتزايد، وحيث أن العديد من الأحزاب السياسية ذات طبيعة نفسية، وأن تقاليد الشعب ومثله تمثل قوة فعالة في الحياة السياسية، وعلى ذلك فإنه إذا أريد لقوانين الحكومات أن تنال نصيبها من النجاح فعليها أن تكيف نفسها لأفكار ومفاهيم الذين ستطبق عليهم فالشعوب تختلف في استعدادها السياسي وقابلياتها وأمزجتها، وأن نوعاً معيناً من الحكومة قد يناسب شعباً ويخرب شعباً آخر، وهنا يلعب علم النفس دوراً حاسماً في تقدير الحال. وعلى ذلك فلا غرو أن نجد البعض يشير إلى أن جذور السياسة مغروسة في علم النفس، وذلك في دراسة العادات العقلية والقابليات الحرفية للبشر.

٦ ــ علم السياسة والجغرافيا:

إن للظواهر الجغرافية المتعددة من تضاريس ومناخ وثروات طبيعية تأثير كبير على شكل الدولة وطبيعة اقتصادها، ومن هنا تتوثق الصلة بين علم السياسة والجغرافية. فالدولة تضم شعباً ومساحة معينة من الأرض، وواجب علم السياسة الاهتمام بالسكان المكونين للدولة والخصائص المادية لأرضها.

ومن هنا فإننا نجد البعض قد عبر عن ارتباط السياسة بالجغرافية بأن السياسة الجغرافية تبحث في درجة اعتماد الأحداث السياسية على المكان، وهي قائمة على الأسس العامة لعلم الجغرافية السياسية التي تبحث التنظيمات السياسية للمجال الأرضي، وهي تهدف إلى تجهيز الدولة بالأسلحة التي تستعين بها عند القيام بأي عمل سياسي، والتي يمكن أن تسترشد بها في توجيه حياتها السياسية.

٧ ـ علم السياسة والاقتصاد:

يرتبط علم السياسة بالاقتصاد علاقات وثيقة، فقد كانا يدرسان معاً تحت اسم «الاقتصاد السياسي»، وذلك على أساس أن المهمة الرئيسية للحكومة هي الإشراف على الشؤون المالية والتجارية وجباية الضرائب العامة.

ومع وجود تداخل بين مقومات كل من الحياة السياسية والاقتصادية، فقد انفصل هذان العلمان في الوقت الحاضر. إلا أنه من المسلم به أن الأهداف الاقتصادية لها نتائج سياسية بالضرورة، يضاف إلى ذلك أن الأحوال الاقتصادية تؤثر تأثيراً محسوساً على تنظيم وتطور الدولة وأوجه نشاطها المختلفة. وهكذا يصعب وضع خط فاصل بين الأنشطة السياسية والاقتصادية، وأدى ذلك إلى ظهور بعض المحاولات التي تهدف إلى تفسير الحياة السياسية بصفة عامة في ضوء العوامل الاقتصادية.

٨ ـ علم السياسة والقانون:

القانون هو مجموعة القواعد التي تنظم الروابط الاجتماعية والتي يتبعها الناس طوعاً أو كرهاً. والقانون منه العام ومنه الخاص. فالقانون العام هو مجموعة القواعد التي تنظم الروابط التي تكون الدولة طرفاً فيها. أما القانون الخاص فهو مجموعة من القواعد التي تنظم علاقة الأفراد بعضهم ببعض. وعليه فإنه توجد علاقة وثيقة بين القانون العام وعلم السياسة. وتتوثق العلاقة أكثر بين علم السياسة والقانون الدستوري، فكل منها يدرس نظام الدولة ونظام السلطة فيها، حتى أنه لم يكن في الجامعات الأوروبية والأميركية فاصل بين القانون الدستوري وعلم السياسة وذلك حتى إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ومع ذلك، فهناك العديد من الفروق بين علم السياسة والقانون الدستوري والتي من أهمها: أن القانون الدستوري يعينّ القواعد التي تنظم السلطة، ولكن علم السياسة يحلل السلطة نفسها. أي أن القانون يختص بجانب من جوانب

السلطة، أما السياسة فتدرس السلطة من كافة جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والخلقية وغيرها، ومنها كذلك، أن القانون الدستوري يدرس النظام المثالي للدولة، أو النظام الذي يرى مشرّعه أنه مثالي، أما السياسة فتدرس النظام الفعلي القائم في الدولة سواء كان قريباً أو بعيداً عن النظام المثالي. فالقانون الدستوري هو دراسة النصوص التي يضعها المشرعون، أما السياسة فتنظر إلى الحوادث التي تقع نتيجة لهذه النصوص.

ومن ناحية موضوعات الدراسة، فيلاحظ أن القانون الدستوري يتناول بالدراسة والتحليل المنظمات السياسية التي وضعت لها قواعد مثل السلطة التشريعية، بينما يدرس علم السياسة المنظمات التي نظمها القانون، وكذلك المنظمات والظواهر التي يضع لها القانون الدستوري قواعد معينة مثل الأحزاب السياسية والرأي العام.

النظم السياسية في مصر الفرعونية

تجابه الباحث في دراسة تطور النظم السياسية في مصر الفرعونية قلة الأدلة النصية المتصلة بالفكر السياسي إن لم يكن ندرتها، ولا يعني ذلك عدم وجود فكر سياسي منظم في مصر الفرعونية. فربما تكشف الحفائر التي تجري في مصر عن نصوص تميط اللثام عن هذا الفكر. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نكون صورة عامة وواضحة عن الأسس التي ارتكز عليها نظام الحكم في مصر وتطوره، والأفكار السياسية التي ظهرت في مصر وكان لها فيها دور الريادة في العالم القديم بأسره.

وسنقوم في هذا المجال بدراسة السلطة الملكية في مصر الفرعونية متتبعين العوامل التي ساعدت على قوة السلطة السياسية للملك، وتطور السلطة الملكية عبر عصور مصر الفرعونية، والنظام الإداري، ثم نتناول مفهوم العدالة في مصر الفرعونية.

السلطة الملكية

لقد اتخذ نظام الحكم في مصر منذ بداية التاريخ الفرعوني (حوالي عام ٣٢٠٠ق.م) صورة الملكية المطلقة، وقبل المصريون هذا النظام في الحكم طالما لم تتحول السلطة السياسية إلى حكم استبدادي لا يخدم الحاكم في ظله حق ولا يلتزم فيه بقانون.

وارتكز النظام السياسي على فكرة الملكية الإلهية، فكان الملك يعتبر نفسه إلهاً بين البشر، فهو في نظر رعاياه الإله حور المجسد في صورة بشرية، وهو يتساوى مع غيره من الآلهة الأخرى فيما لها من حقوق، وله على شعبه ما لغيره من الآلهة من المهابة والتقديس، وهو بهذه الصفة يعتبر مصدر السيادة في الدولة ومنبع الحق والعدل. وترتب على تأليه الملك أنه جمع السلطات كلها في شخصه من تشريعية وتنفيذية وقضائية.

العوامل التي ساعدت على قوة السلطة السياسية للملك:

ساعد على قوة السلطة السياسية للملك في مصر الفرعونية وإيمان المصريين بفكرة الملكية الإلهية، العديد من العوامل الجغرافية والسياسية والدينية، والتي سنتناولها بالتفصيل فيما يلي:

العوامل الجغرافية:

كان لطبيعة مصر الجغرافية آثاراً حاسمة بالنسبة لتنظيم الحياة وبالتالي لنظام الحكم وطبيعته. فنهر النيل الذي يجري من أقصى جنوب مصر إلى أقصى شمالها، واعتماد الحياة في مصر عليه اعتماداً يكاد يكون تاماً، استدعى ضرورة وحدة السلطة في مصر. إذ أن تعدد السلطة في مثل هذه الظروف من شأنه التهيئة لنشوب النزاع بين الأقاليم والمناطق المختلفة حول استخدام النهر. وعلى ذلك فلقد كان لتوحيد البلاد على يد الملك نعرمر (منى) الأثر الكبير والفعال في وضع خاتمة لهذا الصراع والعمل على الاستخدام الأمثل لمياه نهر النيل بشق الترع والقنوات.

واستدعى ذلك ضرورة وجود ملكية قوية تستطيع فرض سيطرتها ونفوذها على جميع أرجاء مصر، وهو الأمر الذي رفع من شأن الملكية وهيبتها في نفوس الشعب.

ومن ناحية أخرى، ساعد نهر النيل على الاستقرار السياسي في مصر، وذلك بتسهيل عملية الاتصال بين الأجزاء المختلفة في الدولة، وتكاد تلتقي أهمية الملاحة في مصر مع أهمية الري، فكان لعدم وجود جنادل تعترض مجرى النهر ابتداءً من منطقة أسوان، ووجود رياح الشمال التي تعرف باسم الرياح التجارية أثره في ازدهار الملاحة. فقد ساعدت الرياح الشمالية على ابحار المراكب من الشمال إلى الجنوب، على حين اعتمد الإبحار من الجنوب إلى الشمال على وجود تيار المياه المتجه شمالاً، وساعد على ذلك أيضاً واقع جغرافي آخر هو التدرج المستمر للوادي والدلتا من الجنوب نحو الشمال.

ولقد كان للتدرج المستمر للوادي والدلتا أثر كبير في السلطة السياسية في مصر، حيث أن أقصى ارتفاع يوجد في الجنوب (نحو ١٣٢ متراً فوق سطح البحر عند أسوان) على حين أن أقل انخفاض يوجد في الشمال (حوالي متر ونصف عند دمياط) وهو الأمر الذي استدعى ضرورة وجود سلطة موحدة قوية، ومركزية شديدة تستطيع تحقيق العدالة في توزيع مياه النهر، بالإضافة إلى وضع شكل خاص من أشكال الاستغلال الزراعي. فالحاجة إلى الحماية من الفيضانات، وضرورة منع تسرب المياه إلى البحر قبل إشباع حاجات السكان، اقتضى كل هذا قيام سلطة سياسية ذات طبيعة موحدة تتصف بالقوة والتمركز.

العوامل السياسية:

استدعت الطبيعة الجغرافية لمصر وجود سلطة قوية قادرة على فرض إرادتها. وتستمد قوة السلطة من وحدانيتها من ناحية، ومن مركزيتها من ناحية أخرى. واقتضى ذلك توافر حد أدنى من الاستقرار والاستمرار، وظهر ذلك واضحاً خلال تاريخ مصر الفرعوني الذي تميز بوجود وحدة السلطة والدولة، أما في الفترات القليلة التي لم تتوافر فيها هذه الصفات فكانت تتداعي السلطة

المركزية وتتفتت وحدة البلاد، وينعكس أثر ذلك على جميع أوجه الحياة في مصر.

وظهر ذلك جلياً في أواخر عصر الدولة القديمة، إذ كان لزيادة نفوذ حكام الأقاليم واتجاههم نحو النزعة الاستقلالية عن السلطة المركزية أثره الكبير في انهيار السلطة المركزية وسقوط مصر حيناً من الزمن (حوالي ثلاثمائة عام من ٢٣٠٠ - ٢٠٦٠ق.م تقريباً) فريسة للفوضى السياسية والاجتماعية والمنازعات الداخلية، فانشغل الناس عن الاهتمام بالنهر وشق القنوات فساءت الأحوال الاقتصادية وعم السلب والنهب وانتشرت السرقات وكثر قطاع الطرق، ولم تنج حتى المقابر من السلب والسرقة.

ويشير إلى هذه الأحوال بردية ترجع إلى هذا عصور وهي تعرف باسم كاتبها وهو «ايبو - ور» (توجد حالياً في متحف ليدن بهولندا). ويصف ايبو - ور في هذه البردية أحداث هذه الفترة المضطربة في تاريخ مصر والتي تعرف باسم «عصر الثورة الاجتماعية الأولى» أو «عصر الانتقال الأول» ويقدم نصحه للملك الجالس على العرش طالباً منه العمل على انتشال البلاد مما هي فيه، ومما جاء فيها:

«... انظر الآن، لقد حدث شيء لم يحدث منذ وقت طويل، لقد سرق عامة الناس الملك وأخذوه (يشير بذلك إلى مهاجمة أهرام الملوك السابقين وسرقة مومياتهم وما كان معها) وأصبح الهرم خالياً مما فيه..

- انظر الآن: لقد وصل الأمر إلى أقصى درجات السوء، وحرمت البلاد من الملكية على يد فئة لا تعرف كيف تسير الأمور.

- انظر، لقد أصبحت النبيلات يعملن بأيديهن، ويعمل النبلاء في حوانيت الحرف، وأصبح كل من ينام على حصير مالكاً لسرير.

- انظر، أن من كان يرفل في الحلل أصبح يرتدي الأسمال، ومن لم ينسج شيئاً لنفسه أصبح الآن مالكاً لأغلى ملابس الكتان.

ـ انظر، انه لم يعد هناك وجود للدواوين، وصار الناس أشبه بقطيع من غير راع.

ـ لقد ألقي بقوانين قاعة العدل ظهرياً، فصارت تدوسها الناس بالأقدام في المحال العامة، والفقراء يفضونها على قارعة الطريق.

ـ انظر، فالرجل يضرب أخاه من أمه، فما العمل في ذلك؟ إن الرجل يذبح وهو بجانب أخيه، في حين يتركه أخوه لينجو بنفسه، والرجل ينظر لابنه نظرته إلى عدوه، ويذهب الرجل إلى حقله وهو مسلح بدرعه.

ـ انظر، إن الذي يحصد المحصول لا يعرف عنه شيئاً، ومن لم يحرث الأرض يملأ أهراءه.

انظر، إن الماشية قد تركت ضالة السبيل ولا يوجد أحد يجمعها ويلم شتاتها.

«... انظر، إن المتحلي بالفضائل يسير وهو محزون لما حدث في البلاد، ويقول آخرون: لو أعلم أين يوجد الاله لقدمت له قرباناً، وفي الحق أن (العدالة) موجودة في البلاد باسمها فقط، وما يلقاه الناس حينما يلتجئون إليها هو العسف».

فلا عجب إذن من وجود ذلك اليأس الشامل الذي يعبر عنه ايبو ـ ور بقوله:

«وفي الحق، إن السرور قد مات ولم نعد بعد نتذوقه، ولا يوجد فى الأرض إلا الأنين الممزوج بالحسرات».

«وفي الحق، أن كلاً من العظيم والحقير صار يقول: ليتني كنت ميتاً، ويقول الأطفال الصغار: ليتنا لم يعلنا أحد ومتنا قبل هذا».

ويبلغ التأثر مبلغه بالحكيم ايبو ـ ور، حتى نجده يطلب من الله أن يقضي

على كل شيء حتى يستريح من هذه الحالة الشاذة في تاريخ مصر، وفي ذلك يقول:

«وليت الناس يفنون، فلا يحدث حمل ولا ولادة، وليت البلاد تخلو من الغوغاء حتى يقضى على الشجار».

وهناك بردية أخرى تصف لنا كذلك الأحداث المريرة التي مرت بها مصر في هذه المرحلة نتيجة انعدام السلطة المركزية، وتعرف هذه البردية باسم بردية «نفر - رهو» (توجد حالياً في متحف لينتجراد بالاتحاد السوفييتي السابق)، وقد سجلت هذه البردية في أوائل عصر الأسرة الثانية عشرة بعد انتهاء هذه الأحداث، ولكن كاتبها نسبها إلى فترة بعيدة ترجع إلى أيام الملك سنفرو مؤسس الأسرة الرابعة، ومما جاء فيها:

«سأريك البلاد وقد أصبحت رأساً على عقب، وحدث فيها ما لم يحدث من قبل. سيمسك الناس بأسلحة القتال، وتعيش البلاد في فزع، سيصنع الناس سهاماً من النحاس، وسيسعى الناس للحصول على الخبز بإراقة الدماء..»

«يضحك الناس ضحكة الألم، ولن يكون هناك من يبكي على ميت، أو يقضي الليل صائماً حزناً على من توافيه المنية، ولن يهتم رجل إلا بنفسه..».

«لن يعنى أحد بترجيل شعره، ويجلس الإنسان في مكانه لا يحرك ساكناً، بينما يرى الناس يقتلون بعضهم البعض، لقد أصبح الابن ضد أبيه، وصار الأخ عدواً لأخيه، وصار الرجل يقتل أباه..».

«لقد انتهى كل شيء جميل، وصار الناس يفعلون ما لم يفعلوه من قبل، إنهم يأخذون أملاك الرجل ويعطونها للغريب..».

«أصبح للكلام في قلوب الناس وقع مثل النار، ولم يعد أحد يصبر على سماع النصيحة، لقد قلت مساحة الأراضي، وتضاعف عدد ملاكها، ومن كان يمتلك الكثير أصبح لا يمتلك شيئاً..».

يتضح لنا من الأمثلة السابقة، العلاقة الوثيقة بين قوة السلطة من ناحية والرخاء والأمن والاستقرار. فعندما تكون السلطة المركزية قوية يتوفر الرخاء نتيجة قيامها بشق القنوات وتطهيرها وضبط وتنسيق توزيع وتصريف المياه. وعندما تضعف السلطة المركزية تبدأ في الظهور أنماط أخرى من الحكم السياسي، والذي يتمثل في حكم حكام الأقاليم، وهو نوع من الحكم لا يلائم ظروف المجتمع المصري والحياة المصرية على الإطلاق، إذ أن نتائجه كما سبق وأن أوضحنا قد أدت إلى تدني الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى أدنى مستوى لها.

العوامل الدينية:

اعتقد المصريون أن آلهة التاسوعين قد حكموا الواحد تلو الآخر على الأرض في مصر ذاتها قبل أن يعرجوا إلى السماء. وقد ترك «أوزير» آخر ملوك مصر من الآلهة الحكم لابنه «حور»، ومن هذا الأخير انحدر في زعمهم كل ملوك مصر. ومن ثم يصبح حق الملك قائماً على طبيعته الإلهية التي كانت تنتقل مع الدم، وكان اللقب الحوري، وهو اللقب الذي ينتسب فيه الملك إلى عالم الآلهة وبخاصة الاله حور من أولى الألقاب التي اتخذها الملوك، وكان هذا اللقب يكتب داخل اطار مستطيل يمثل واجهة القصر الملكي، ويعلو الواجهة الصقر الذي يرمز للاله حور. ويؤكد هذا اللقب أن الملك كان وريثاً لحور يحكم باسمه ويتجسد شخصيته.

ومنذ عصر الأسرة الثانية الفرعونية انتسب الملوك إلى الاله «رع» وظهر ذلك في لقب جديد تلقب به الملوك وهو لقب «ابن رع» وهو الأمر الذي يؤكد صلة الملك بالاله رع، وفي بداية عصر الأسرة الخامسة ادعى الملوك الأوائل لهذه الأسرة أنهم من نسل رع وصلبه.

وكان لهذا الاعتقاد أثره الكبير في تقوية السلطة الملكية وتركيزها في يد

واحدة حيث كان الملك يتولى جميع السلطات، تنفيذية كانت أو تشريعية أو قضائية، بل إنه كان كذلك مركز السلطة الدينية.

وعلى أية حال فلقد آمن المصريون القدامى بأن الجالس على عرش الكنانة إله تكرم وأقام فوق أرض مصر ليحكم بني الإنسان ويسعدهم، وأما الاتصال الشخصي بهذا الملك الاله، فلم يكن متاحاً إلا لخاصته وأقرب المقربين إليه، أما الأشخاص العاديون فلم يكن في مقدورهم أن يجرؤوا على الاقتراب من هذا الكائن الذي يفوق البشر.

وبدهي أنه في مقابل الحقوق التي كان يتمتع بها الفرعون، كان عليه عدة واجبات، فهو المسؤول عن الدفاع عن مصر وحماية حدودها من غارات الشعوب المجاورة والطامعة في خيراتها، وهو الذي يعمل على تدعيم العدالة ونشر لواء الحق بين أفراد شعبه، وهو الذي يعمل على تأمين وسائل الحياة للمصريين بحفر الترع وإقامة الجسور لتيسير فلاحة الأرض وزراعتها وتوزيع جزء مما أنتجته من محاصيل على رعاياه كل حسب حاجته. كما كان عليه حماية البلاد من غائلة الفيضان، وذلك فضلاً عن إقامة المعابد للآلهة وتقديم القرابين لها والاحتفال بأعيادها، وإقامة الطقوس الدينية المختلفة.

ولم تكن واجبات الملك تنتهي بوفاته، وإنما تستمر في حياته الأخرى، فهو لا يموت، وإنما يبدأ حياة خارقة للطبيعة، حياة يكون فيها الوسيط بين الأموات من الناس وبين الآلهة، فيظل الحامي والشفيع الذي يرعى الموتى كما كان يرعى الأحياء.

تطور السلطة الملكية في مصر الفرعونية

كان الملك في عصر الدولة القديمة إلهاً وحاكماً وسيداً لشعبه، حتى دعوه بالاله العظيم - وكانوا يذيلون اسمه أو لقبه بالدعاء له «له الحياة والسعادة والصحة». كما كانت هناك ثلاث صفات إلهية متصلة بالملكية وهي «حو» أي اللفظ ذو السلطة أو الأمر الخالق، و «سيا» ومعناها الإدراك والفهم، و «ماعت» ومعناه العدل. وتستمر هذه الهالة من القداسة حتى تصل السلطة الملكية إلى قمة سطوتها وعنفوان قوتها في عهد الأسرة الرابعة.

وفي عهد الملك «من كاورع» تبدأ سياسة جديدة يظهر فيها نوع من الميل نحو الانحراف في صميم عقيدة الملكية الإلهية، ويظهر ذلك في سماح الفرعون لأبناء المقربين من كبار الموظفين بتلقي تعليمهم مع أبنائه في القصر الملكي، ويستمر «شبسكاف» في سياسة التقرب إلى رعاياه، بل إنه يخطو خطوة هي الأولى من نوعها في تاريخ الفراعنة، فيزوج ابنته من رجل من خارج البيت المالك وهو «بتاح شبس»، وفي هذا الزواج خروج على تقاليد الأسرة المالكة التي تعتقد في ألوهية ملوكها.

وبعد ذلك تأتي الأسرة الخامسة التي تخرج على الناس بأسطورة تجعل ملوكها أبناء للاله رع من صلبه، ولعل قيام هذه الأسرة بهذه الوسيلة، إنما كان ضربة للملكية الالهية، إذ بدأت تفقد الكثير مما كان لها من قداسة فقد أصبح الاله رع هو سيد البلاد بعد أن كان الفرعون سيدها، وأصبح لكهانته جزء غير قليل من ثورة البلاد عن طريق المعابد، بعد أن كان الفرعون يملك كل خيرات مصر. كذلك فقد حرص ملوك هذه الأسرة على التودد إلى كبار رجال الدولة حتى وصل البعض منهم إلى منصب الوزارة، والذي كان من قبل مقصوراً على الأمراء دون سواهم، هذا فضلاً عن السماح للكثيرين بمصاهرتهم. أضف إلى

ذلك كله أن الفراعين قد سمحوا لكثير من الأبناء الذين تربوا في قصورهم بأن يرثوا مناصب آبائهم بعد موتهم، وبدأ هؤلاء الفراعين في التراخي في استعمال حقهم في نقل حكام الأقاليم من أقليم إلى آخر.

وبدأت الأسرة السادسة بالملك «تتي» الذي قرب إليه كهانة منف وأضفى على نفسه لقب المحبوب من بتاح إله منف، وفي عهد هذه الأسرة فقد الملوك الكثير مما كان لهم من المال والسلطان والقوة.

وفي عصر الانتقال الأول، ظهرت اللامركزية التي أضعفت من ألوهية الفرعون ومن قدره ومركزه في الوقت الذي رفعت فيه من شأن النبلاء وحكام الأقاليم. وهكذا لم يعد الملك ذلك الإله المترفع، وإنما أصبح شخصاً غير معصوم يتحدث عن ضعفه وعن خطاياه، كما يتحدث الآخرون من رعاياه.

ويقدم لنا «خيتي» ملك أهناسية في وصيته المشهورة لولده «مرى كارع» صورة للاتجاه الجديد - فهو يبرر موقفه من حادثة انتهاك حرمة المقابر المقدسة بأنها تمت من وراء علمه، وفي ذلك اعتراف صريح من الملك بأنه لم يعد الإله الذي يدرك ويعلم كل شيء. وفي هذا العصر نجد الحكيم المصري «ايبو - ور» يتهم الفرعون بأنه سبب الفوضى والاضطرابات التي سادت البلاد، بل إنه تبلغ به الجرأة والعنف على الملك بأن يتمنى له أن يذوق البؤس بنفسه، ثم في النهاية يرسم الحكيم المصري صورة للملك الأمثل بأنه الحاكم العادل الذي لا يحمل في قلبه شراً لرعيته، والذي يعمل جهده على جمع كلمتها وتوحيد صفوفها.

أما في عصر الدولة الوسطى فقد ظل المصريون القدامى كما كانوا قبل الثورة الاجتماعية على مبادئهم القديمة، فلم يفرطوا في المبدأ الذي ينادي بأن الحكم من نصيب الملك الاله، ولكن نظرتهم إليه قد تغيرت، فلم يعد للملك تلك الصفات التي كان يتمتع بها الفرعون إبان سطوة الملكية الإلهية، والتي كان فيها الملك أحكم الحكماء، وأقوى الأقوياء، لا يمكن أن يناله ضعف أو تمتد إليه

يد البشر بسوء، وإنما أصبح يخشى ما يخشاه غيره من الناس. ويقدم لنا «امنمحات الأول» رأس الأسرة الثانية عشرة الدليل على ذلك حين يحكي لولده «سنوسرت» قصة المؤامرة التي حيكت ضده، فيحذره من الناس لأن تجاربه الشخصية عرفته أن أقرب الناس إليه هم الذين غدروا به، وينصحه بأن يحافظ على نفسه بنفسه، وأنه قد هوجم في مضجعه في استراحة له بعد العشاء، مما يشير بوضوح إلى أن مكانة الملك قد تغيرت، وأن الملوك أنفسهم قد أحسوا بذلك، فقد أصبحوا عرضة للقتل.

ولو نظرنا إلى الآثار لوجدنا اختلافاً واضحاً، فالأهرام التي شيدت لتكون مقراً للملوك تعكس الفرق بين مكانتهم في الدولة القديمة، ومكانتهم في الدولة الوسطى، فالأولى تمتاز بضخامتها واتقانها المعجز في هندستها والدقة في تخطيطها. فالهرم الأكبر مثلاً هو أعظم مقبرة في العالم أجمع، بنيت لتكون قبراً لفرد واحد، كما أنه أشهر بناء أثرى في الدنيا كلها. ولم يحدث قبل أيام خوفو أو بعده، أن يبنى لملك مثل هذا المستقر الأبدي الفخم. وأما مقابر الدولة الوسطى فلم تكن في ضخامة وعظمة مقابر الدولة القديمة.

وكما تعكس الإهرامات مكانة الملوك في الدولتين القديمة والوسطى، تفعل كذلك تماثيل الملوك في الدولتين، فلقد قام فنان الأسرة الرابعة برسم ونحت ما يراه، وكذلك فعل فنان الدولة الوسطى، فالأولى رأى إلهاً يدرك قوته في عنفوانها فاستشف ما وراء الصورة واستلهمه. أما فنان الدولة الوسطى فكان يرى رجلاً من الرجال أرهقته مشاكل الحياة، وألح عليه الكفاح حتى ترك الغضون تسري في أنحاء وجهه وجبهته، إنه رجل وليس إلهاً، ان فيه العواطف الإنسانية، وفيه الضعف البشري، ورسم الفنان ونحت ما رآه ولم يحد عنه. والفنانان أتقنا عملهما من غير شك، وقدما الصورة التي كان يفترض من فنان مارس فنه دهراً طويلاً أن يقدمها على وجهها الصحيح.

ومن أفضل الأمثلة على ذلك رأس تمثال الملك سنوسرت الثالث بمتحف جامعة كمبريدج والمصنوع من حجر الجرانيت الأسود، ونجد من ملامح هذا التمثال ما ينم عن قوة الإرادة، واعتزاز صاحبه بنفسه وأعماله، كما يدل في الوقت نفسه على بعض مشاعر الأسى والحزن التي ترتسم على عيني التمثال، وخاصة تلك الجيوب الواضحة في أسفل العينين، والتي تدل على أن صاحبها ما كان يتمتع بحياة ملؤها الرخاء والهدوء، وإنما كان رجلاً شديد البأس، قوى الشكيمة، هذا فضلاً عن الفم والتصاق الشفة العليا بالسفلى، وذلك الخط العميق الذي يرتسم على الذقن في كل نواحي الفم، مما يشير إلى نفس المشاعر والأحاسيس بوضوح على وجه هذا الملك، والتي ما كان في مقدور الفنان تسجيلها إلا في حالة بدء تداعي عقيدة الملكية الإلهية واحلال عقيدة تحل محلها، خلاصتها أن الملك، وإن كان حسب ألقابه التقليدية إنما يعتبر نفسه من أسرة الآلهة، وأنه هو نفسه إله، غير أن واقع الأمر إنما يدل على أنه يمارس حياته اليومية وينفذ مشاريعه ويقود جيشه في حملاته الحربية، ويدير شؤون دولته، كرجل ناجح استطاع أن يقضي على نفوذ حكام وأمراء الأقاليم بما يحقق الخير والأمن لدولته.

وفي نفس الوقت نادت الثورة الاجتماعية بحقوق الأفراد وبالعدالة الاجتماعية، مما جعل الملك الاله راعياً لشعبه يسهر على مصالحهم، ويضني نفسه في سبيل سعادتهم. وخلاصة القول ان الملك قبل الثورة كان إلهاً أكثر منه إنساناً، فأصبح بعد الثورة إنساناً أكثر منه إلهاً، ذلك لأن ضعف الملكية في العهد الاقطاعي وضياع قدسيتها، قد هبط بها كثيراً من عليائها، كما أن الدعوة إلى العدالة الاجتماعية أدت إلى ارتفاع شأن الشعب، ومن ثم فلم تعد للملكية تلك الهالة القديمة من المهابة والتقديس التي كانت لها فيما قبل الثورة الاجتماعية.

وإذا انتقلنا إلى تطور السلطة الملكية في عصر الدولة الحديثة، نجد أن

فراعينها قد نجحوا في تكوين امبراطورية واسعة، امتدت من أعالي نهر دجلة والفرات شمالاً، وحتى مدينة نباتاً عند الجندل الرابع جنوباً. وكان الفضل في تكوين هذه الامبراطورية يرجع حسب اعتقاد الإنسان المصري إلى إلهين هما «الملك الاله» الذي قاد الجيوش، والاله «آمون» الذي بارك الجيوش واذن بالحملات ضد الآسيويين وأعار سيفه وعلمه الإلهي إلى الملك لكي يقود طريقهم في المعركة.

وكان على الجيوش أن تدفع ما عليها من دين للاله آمون بعد أن تنتصر وأن تعطيه نصيبه العظيم من الغنيمة لأنه رعاها وحماها من الخطر، وكان عليهم أن يزيدوا من القرابين التي يقدمونها إليه اعترافاً بفضله، ومع مضي الأيام زادت ثورة آمون كثيراً، وأصبحت مصر مثقلة بأعباء الكهنة وأملاك المعابد التي كانت تتمتع بامتيازات خاصة، وفي نفس الوقت فإن الامبراطورية استدعت جنود محترفين، فأصبحنا نرى تنظيماً للجيش بصفة مستمرة ودائمة، وأصبح رجاله يحتلون مراكز اجتماعية ممتازة في البلاد، كما كان الضباط العاملون في الميدان الذين يظهرون شجاعة في القتال يكافأون بهدايا من الذهب والأراضي أو الأرقاء، أو تعطى لهم وظائف مريحة في السلك المدني، وأصبح كثيرون منهم يشغلون وظائف رؤساء مديري البيوت في الضياع الملكية. وهكذا أصبح المصريون يقدرون للضباط الممتازين قدرهم، بل لقد انتهى الأمر في أخريات أيام الأسرة الثامنة عشرة بأن فاز العسكريون بالكفة الراجحة.

ومع هذا كله ورغم قوة الكهانة من ناحية، وقوة الجيش من ناحية أخرى فلقد ظل المبدأ القائل بأن الملك وحده هو الدولة، هو المبدأ الرسمي، فقد كان الفرعون على رأس الكهانة والإدارة المدنية والجيش سيداً مطاعاً، وهو يعتمد في ذلك على مركزه المقدسي كابن للاله آمون رع، واعتبر الملك إلها تقدم له مشاعر التقديس في كل البلاد الأجنبية الخاضعة للامبراطورية المصرية، وبخاصة في

النوبة، وتأكدت كذلك قدسية الفرعون بوصفه إلهاً عندما جرت العادة منذ أيام الأسرة الثامنة عشرة بأن يتزوج الملك من سيدة تحمل لقب «الزوجة الالهية لآمون» وهو لقب كان يعطي دائماً لابنة الملك التي اختيرت لتصبح فيما بعد ملكة، وبذلك تتأكد صفتها الملكية الخالصة على أساس أنها تنحدر من دماء ملكية خالصة، وهكذا يصبح ولدها حاكماً شرعياً من ورثة آمون، رب طيبة وصاحب مصر، وسلطان الامبراطورية جمعاء.

وليس هناك شك في أن حكم الفرعون في الدولة الحديثة، إنما كان حكماً مطلقاً، وأن القانون لم يكن أكثر من مجرد تعبير رسمي لإرادته، فضلاً عن أنه يتفق مع ما يصدره فرعون من أوامر تستند إلى صفاته الإلهية الثلاثة وهي (الحو والسيا والماعت) أي السلطة والإدراك والعدل. وبديهي أنه كانت هناك تشريعات ملكية تناسب بعض الحالات الخاصة، كما كانت هناك سوابق من تشريعات ماضية، وبديهي أيضاً أن قوة الفرعون إنما تعتمد كثيراً على إشرافه الكامل على إدارات الحكومة المختلفة بما فيها الجيش والشرطة والقضاء، ثم يشرف على كل هذه الوظائف عن طريق مكاتب مختلفة من الوزراء إلى أقل الموظفين، بل هو نفسه كما يصفه أحد الوزراء إنما كان «سريع الإدراك»، خبيراً ببواطن الأمور وظواهرها، ما كان يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحاط بها، فكان في ذلك كالاله تحوت في معارفه، يكاد يتنبأ بالحوادث قبل وقوعها، وما عرف أمر التوى على الناس إلا وجد الملك مخرجاً منه.

كذلك فقد كان من حقوق فرعون تعيين رجال الدين وفصلهم، وزاد على ذلك «رعمسيس الثاني» الذي أتى بعمل فذ في التاريخ المصري، وذلك بأن نقش على أحد المناظر ـ التي تصوره وهو يشارك بالاحتفالات الخاصة بعيداً «ايبوت» وقيامه بدور الكاهن فيه ـ العبارة التالية «الكاهن الأول لآمون، ملك مصر العليا والسفلى، رعمسيس الثاني معطي الحياة»، وينتهز الفرصة في عودته

إلى الشمال ويتوقف في أبيدوس ليقدم الولاء للاله أوزير أونوفر «الكائن الجميل»، وليصدر أوامره بتعيين «بنأ ونتف» الكاهن الأكبر للاله «أوزريس» في ثنى وللإلهة «حاتحور» في دندرة كاهناً أكبر للاله آمون، وقد برر رعمسيس هذا التعيين على أنه من وحي آمون، وفي هذا إشارة واضحة على أن رعمسيس الثاني كان صاحب الرأي في اختيار كهنة آمون في طيبة، وأنه استطاع أن يترجمه بمهارة على أنه من وحي وإرادة آمون.

كما كان على الفرعون من الناحية النظرية أن يقوم بأداء الطقوس اليومية في كل معابد البلاد، وكان الكهنة يقومون بأداء هذه الطقوس كممثلين للفرعون، ومن ثم فهم كانوا في الحقيقة وكلاء للفرعون شأنهم في ذلك شأن ضباط الجيش وجامعي الضرائب، وكان الفرعون له نفس القوة في تعيين وفصل الكهنة، كما في المصالح الحكومية الأخرى، وإن كان بإمكان الكهنة أن يورثوا وظائفهم لأبنائهم من بعدهم.

وهكذا فقد كان الفرعون القوي، في أغلب الأحايين، يشرف على الكهانة إشرافاً تاماً بنفس الطريقة التي كان يدير بها قصره وجيشه.

التنظيم الإداري في مصر الفرعونية

كان الأساس الاجتماعي والسياسي الذي قامت عليه الحضارة المصرية القديمة هو التأكيد بأن مصر يحكمها إله، وأن هذا الإله الجالس على العرش غير محدود المعرفة والمقدرة، وأن البلاد بما فيها ملك يمينه، ومن هنا كانت السلطات كلها تتركز بشكل واضح في يده، وقد باشر الملوك وخاصة الأوائل منهم سلطاتهم بصورة تكاد تكون فعلية، ومع ذلك فإن هذا الوضع غير مقبول من الناحية العملية، ذلك لأن الملك لا يستطيع وحده أن يتحمل مسؤوليات الحكم الإدارية والقضائية والدينية في جميع البلاد، ومن ثم فقد استعان بجمهرة من الموظفين لينوبوا عنه في تلك الأعمال، وليؤدوا ما فرض عليهم من واجبات.

ويشبه «جون ويلسون» الدولة والمجتمع حينئذ بالهرم، فيضع في أعلى الهرم هرم صغير مستقل، ويرى أن هذا الهرم الحجري ممثلاً للملك الذي يحكم فوق وزرائه، وهم بدورهم فوق حكام الأقاليم الذين كانوا فوق عمد البلاد والقرى أما عن التنظيم الديني فكان الفرعون هو حلقة الاتصال الوحيدة مع الآلهة، وكان فوق الكهنة الذين كانوا بدورهم فوق الشعب، وهذه التشبيهات الهرمية ليست في الحقيقة إلا شيئاً واحداً، لأن كبار الموظفين والنبلاء وكبار الملاك والكهنة كانوا في درجة واحدة، فقد كانوا جميعاً يكونون الطبقة التي تلي فرعون مباشرة، وكان ينيبهم عنه في تأدية المهام الخاصة به على وجه التحديد، غير أن هؤلاء الموظفين إنما كانوا موظفين لدى فرعون بعينهم هو، وهم مسؤولون أمامه، وبقاءهم في وظائفهم رهن رضائه الإلهي، وأما أهم هؤلاء الموظفين فهم:

١ ــ الوزير:

يبدو أن الملك في عصر الأسرتين الأولى والثانية كان يرأس الإدارة المركزية مباشرة، إذ لا تكفي الأدلة الأثرية التي عثر عليها لإثبات وجود وظيفة

الوزير في هذا العصر، وإن كان يرى عدد من المؤرخين أن الوزارة كانت موجودة في هذا العهد. ومهما كان الأمير، فإنه من البديهي أنه كان هناك موظفاً هو حلقة الاتصال بين الملك وباقي الموظفين، وأن توحيد القطرين أدى إلى ازدياد أعمال الحكومة، مما يعتبر فرصة مناسبة لوجود منصب الوزير، ورغم أن ما لدينا من آثار لا يكفي لإثبات وجود مثل هذه الوظيفة ولكنه لا ينفي قيامها في الوقت نفسه.

ويرى بعض الباحثين إلى أن لقب الوزير قد ظهر بشكل مؤكد في مصر الفرعونية منذ أيام الملك «سنفرو» مؤسس الأسرة الرابعة، وأن أول وزير له لقب مشهود به على الآثار بصفة قاطعة إنما هو الوزير «نفر ماعت» ابن الملك سنفرو. وظلت الوزارة محصورة في أبناء الفراعنة طيلة عهد الأسرة الرابعة، وكان من بين ألقابه الهامة لقب «كاهن تحوت»، ومن أشهر وزراء ذلك العهد ابني «سنفرو كانفر» و «نفر ماعت»، ثم ابن «نفر ماعت» ويدعى «جمبون» وكذا «نيكاورع» ابن خفرع. ويرى بعض العلماء أن الملوك قد جعلوا منصب الوزير في أكبر أبناء الملكات الثانويات، تعويضاً لهم عن وراثة العرش وإرضاء لأمهاتهم.

وفي عصر الأسرة الخامسة تولى الوزارة رجال من صفوف الشعب، أو بمعنى أدق من أفراد الطبقة العليا، بل إنها تكاد تكون مقصورة عليهم، ومن ألمع وزراء هذه الفترة الوزير «بتاح حوتب» صاحب التعاليم المشهورة. ومن الأسرة السادسة «كاجمني» فضلاً عن «زعو» والذي كان صاحب النفوذ الأول في البلاد على أيام طفولة ابن أخته الملك «ببي الأول» ووصاية أمه عليه.

وكان الوزير هو رأس الإدارة المركزية والثاني بعد الملك، وحلقة الاتصال بين الملك وموظفيه، وكانت ترسل إليه تقارير الإدارة المحلية ثلاث مرات في العام، كما أصبح الوزير محافظاً للعاصمة ورئيساً للبلاط والديوان الملكي، ويتولى الإشراف على الخزائن وشون الغلال والمنشآت العامة والأشغال المعمارية،

ولا سيما الملكية منها، فضلاً عن الإشراف على دور القضاء والمحفوظات والسلاح، وكان منذ الأسرة الرابعة يحمل لقباً قضائياً يجعله «كبير خمسة دار تحوت» وربما بمعنى كبير الرؤساء القضائيين الذين ينسبون عدالتهم إلى «تحوت» رب العدالة والحساب والكتابة، ثم تلقب في الأسرة الخامسة بلقب «خادم العدالة» وهو لقب عبروا عنه من الوجهة الدينية بعبارة «حم ماعت» أي كاهن ماعت، رب العدالة، ولقب «رئيس الدور الست» أو رئيس الدواوين الست الكبرى، وهناك ما يشير إلى وجود مجلس استشاري لمعاونة الوزير في شؤون الصعيد يتكون من عشرة من الشخصيات الهامة الذين كانوا يحملون لقب «عظماء الصعيد العشرة»، حيث كان يسند إلى كل واحد منهم إدارة إحدى المصالح الهامة.

وعلى أي حال، فقد كانت وظيفة الوزير أعز الوظائف وأقربها إلى قلوب الشعب، وكان الشاعر إذا وصف قصر الملك لم ينس أن يضيف إلى وصفه «أن فيه وزيراً يتولى الحكم عطوفاً على مصر»، ومن ثم فقد كان الاهتمام شديداً باختيار الوزراء من أصحاب الكفاءة والخلق الكريم.

وفي منتصف الأسرة الثامنة عشرة زادت مهمات الوزير، حتى أصبح الأمر يستوجب تقسيمها على أساس جغرافي بين اثنين من الوزراء، وزير للصعيد وكان مقره طيبة ويشرف على الصعيد من أقصى الجنوب حتى القوصية على مبعدة ١٥ كيلا شمال أسيوط، ووزير للدلتا والجزء الباقي من الصعيد، وكان مقره هليوبوليس أو منف، وكانت دائرة اختصاصه تمتد من مصر الوسطى إلى مصر السفلى.

وكان كل وزير في منطقته يمثل السلطة العليا في كل شؤون الدولة، حتى المعابد، وهو يتقدم كبار الكهنة من حيث المنصب، وكانت تعرض عليه كل قضية جنائية، وكان يشرف على الضرائب وكميتها ونوعيتها وموعد جبايتها،

وتوزيع الدخل على أوجه الصرف المطلوبة من الحكومة، كما كان يبلغ دائماً عن ارتفاع منسوب مياه الفيضان حتى يتسنى تقرير ما يمكن أن يزرع من الأراضي التي تصل إليهما المياه، وبالتالي مقدار الضرائب التي ستفرض وموعد سدادها.

وكان الوزير هو القائد الأعلى للشرطة في مصر، وكان كذلك رئيس القضاة، ويشرف على مجلس الشورى الكبير والقضاء العالي، ويقضي في الأحكام المدنية الهامة التي ترفع إليه من المحاكم الجزئية أو من محاكم الأقاليم، كما كان من حقه مهر الوثائق القانونية والمحافظة في مكتبه على سجلات الدولة القانونية والإدارية، وفتح وغلق مصانع القصور واستقبال السفارات والجزى الأجنبية، ومراقبة ضياع آمون، والإشراف على البعثات الخاصة بالتعدين أو قطع الحجارة، وحشد وحدات الجيش والتفتيش، عليها.

٢ ــ حكام الأقاليم:

يذهب بعض الباحثين إلى أن مصر قد قسمت إلى أقاليم (سميت أيام الفراعنة سبت أو سبات وأيام الإغريق نوم)، منذ ما قبل التاريخ، عندما استغل المصريون مياه الفيضان في الزراعة، فقد قسموا الأرض إلى أحواض أحاطوها بالجسور، وشقوا فيها القنوات، وأن هذه الأحواض هي نفسها الأقاليم التي نشأت فيها الإمارات المصرية قبل التوحيد، وهي أيضاً الإطارات التي احتوت المقاطعات بعد التوحيد، وأن عددها في عصر التأسيس كان ٢٢ في الصعيد، و ١٦ في الدلتا، ثم أصبحت ٢٢ في الصعيد، و ٢٠ في الدلتا. وهذه الأقاليم يجب ألا نتصورها كبيرة، فقد كانت في العصر الذي بدأنا نعرفها فيه، ما هي إلا دوائر إدارية يتكون كل منها من مدينة كبيرة ومجاوراتها من أراضي ترتبط بها اقتصادياً، وكان لكل أقليم عاصمة، يقيم فيها الحاكم وجهازه الإداري، فضلاً عن معبد تعبد فيه آلهة الأقاليم.

وكان على رأس كل إقليم حاكم يعينه الملك ليقوم بكل النشاط

الحكومي، وبخاصة النشاط الزراعي الذي كان يعتمد على فيضان النيل، ومن ثم فقد كان من أهم أعمال حاكم الأقاليم التفتيش على القنوات والمحافظة عليها وعلى تطورها، وربما كان هذا أصل وظيفة حاكم المقاطعة، فمنذ عصر التأسيس نرى ظهور لقب «عدج مر» بمعنى المشرف على حفر القنوات، وهو اللقب الرسمي لحاكم المقاطعة عند ابتداء عصر الدولة القديمة. ومن أهم واجبات حاكم الأقاليم كذلك القيام بإحصاء عام كان يجري كل سنتين ابتداء من الأسرة الثانية بانتظام.

وكانت ألقاب حكام الأقاليم كثيرة، منها اللقب القديم «عدج مر» بمعنى المشرف على حفر القنوات، ومنها لقب «زاب» بمعنى القاضي أو المحترم، ولقب «مشم تا» بمعنى موجه الأرض أو مديرها، ولقب «حكاحت» بمعنى حاكم القصر أو متولي زمامه أو بمعنى رئيس القرية، ومن هنا فالقصر المراد هو قصر الحكم والإدارة في الأقاليم، وليس القصر الملكي «حقا حت عا» ومع ذلك فقد حمل هذا اللقب «حقا حت عا» بعض حكام أقاليم الصعيد، وكأنهم يسترجعون بشكل اسمي ذلك النظام الاقطاعي الذي كان سائداً قبل التوحيد، والذي استبدل بموظفين يتبعون الإدارة المركزية، كما حمل بعض حكام الأقاليم لقب «ايمراحت عا» بمعنى مدير القصر الملكي، وحمل آخرون لقب «حقا نيسوت» بمعنى النواب الملكيين، ولقب «رخ نيسوت» بمعنى المعروف لدى الملك، ولقب «امرا وبوت» بمعنى مدير الارساليات الملكية. وهناك كذلك لقب «كاهن ماعت» وماعت هي إلهة الحق والعدالة، ولما كان القضاء في الأقاليم يخضع للحكام، فهم رؤساء المحاكم وما يتصل بها من إدارات قضائية محلية، ومن هنا اعتبروا كهنة لها، كما حمل بعضهم لقب «كاهن حقت».

ويتضح من هذه الألقاب أن حكام الأقاليم يشرفون على كل النشاط الحكومي والإداري في الأقاليم، فكانوا يشرفون على جمع الضرائب، وعلى

شؤون الزراعة، إذ كانوا مطالبين بأن يحصلوا من الأرض بالوسائل المناسبة على أحسن غلة ممكنة، وهذا يقتضي حفر الترع وإقامة الجسور، وغير ذلك من وسائل تنمية الزراعة والمحصول. وبذا يمكنهم أن يساهموا في الثراء العام للبلاد وعلى الأخص ثراء الخزانة الملكية، كما كان عليهم كذلك أن يدونوا ارتفاع فيضان النيل. وكان حكام الأقاليم مسؤلين أيضاً عن الأمن، وتنظيم جمع الأفراد لتجنيدهم وإرسالهم في حملات لصد ما قد يتهدد الحدود من أخطار، وأن يقوموا بدور الوسيط بين الحكومة المركزية وبين رعاياهم، فكانوا يتلقون أوامر الملك ومراسيمه ثم يذيعونها بين الناس من سكان أقاليمهم، ومن ثم فقد لقب الواحد منهم نفسه «المستشار للأوامر الملكية»، كما كانوا يرأسون محاكم الأقاليم وما يتصل بها من إدارات، فقد كانت هناك في الأقاليم محاكم محلية تقوم بمحاسبة الزراع ومحاكمة الموظفين حتى حاكم الاقليم نفسه، إذا قاضاهم أحد من أفراد الشعب بسبب ضرر أصابه منهم، هذا فضلاً عن أنهم كانوا من الناحية الدينية كباراً لكهنة الإلهة الرئيسي في أقاليمهم.

وفيما يتصل بتطور سلطة ونفوذ حكام الأقاليم فيلاحظ أن الحكومة الفرعونية في عصر التأسيس والنصف الأول من الدولة القديمة، كانت تسير على نظام المركزية المطلقة، وأنه كلما كان الجالس على العرش في منف قوى البأس، كان حكام الأقاليم موظفين لديه يعملون بوحي منه ويفون في وظائفهم ما داموا حائزين على رضاه الإلهي، فإذا ما حدث العكس وتراخت سلطته، انتهز حكام الاقاليم الفرصة وتصرفوا بوحي من أنفسهم، واعتبروا أقاليمهم دويلة صغيرة للحاكم فيها ما للفرعون من سلطات وحقوق، وهو الأمر الذي كان سائداً في النصف الثاني من الدولة القديمة، والذي أدى آخر الأمر، بجانب عوامل أخرى إلى إضعاف تلك الحكومة المركزية، ثم انهيار الدولة القديمة نفسها وقيام الثورة الاجتماعية الأولى.

ففي خلال النصف الأول من الدولة القديمة كان حكام الأقاليم شأنهم شأن كبار الموظفين في العاصمة، يعتبرون موظفين لدى الملك، ويؤدون واجبهم في إدارة شؤون اقليمهم ويوردون لبيت المال في العاصمة نصيبه من أقاليمهم، وكانوا معرضين للنقل من اقليم لآخر. وكما كان كبار موظفي الدولة يدفنون بجوار الملك، كان حكام الاقاليم أيضاً يبنون مقابرهم في جبانة العاصمة برغم عدم إقامتهم بها وبعدهم عنها: وأن حرصهم على وجود مقابرهم بجوار مقابر الملك يدل بغير شك على رباط الولاء الذي يربطهم بالملك، ويدل أيضاً على تغلب هذا الرباط على أية روابط أخرى شخصية تربطهم بأقاليمهم.

غير أنه بمرور الزمن أخذت السلطة الملكية المطلقة في الانهيار، ووضح ذلك في قيام حكام الأقاليم ببناء مقابرهم في عواصم أقاليمهم بعيداً عن العاصمة المركزية، وظهر بعد ذلك أمر آخر جديد هو «نظام التوريث» فأصبحت الأرض الممنوحة لحكام الأقاليم خاضعة للتوريث، ثم سرعان ما تنتقل عن طريق الزيجات إلى أسرات أخرى، ثم تخضع لعمليات البيع والشراء. وهكذا تكونت عند بعض الشخصيات البارزة إقطاعيات واسعة، وتمكن بعض الحكام آخر الأمر من أن يجعلوا وظائفهم خاضعة للوراثة، وخاصة في الصعيد، وقد أدى ذلك إلى أن أصبحت تلك الوظائف وقفاً على أفراد أسرة واحدة استقروا في إقليم بعينه وهيمنوا عليه وأبقوا على علاقاتهم الطيبة بالعاصمة، ما دام الملك قوياً - ولكن عندما تدهورت سلطة الملوك وبعد أن جمعوا في أيديهم السلطات الإدارية والدينية والعسكرية بأقاليمهم - أصبح الملك غير قادر على كبح جماحهم، وبدأ الفراعين يفكرون في وسيلة ينقذون بها عرشهم من الانهيار - ويهتدون في أخريات الأسرة الخامسة إلى اختيار واحد من أهل الثقة ليكون حاكماً على الصعيد، وعهدوا إليه بالرقابة على ضرائب الصعيد وشؤون حكامه، ولكن لم يأت بالنتيجة المرجوة، إذ انتحل لقب حاكم الصعيد أكثر من واحد في وقت

واحد، بل أن بعض حكام الأقاليم إنما قد انتحل لقب حاكم الصعيد، فضلاً عن لقب الوزير، دون أن يقوم بما كان يفرضه عليه اللقب من واجبات، وإنما لكيلا يتميز عليه أحد من موظفي الحكومة المركزية.

وينتهز حكام الأقاليم فرصة الثورة الاجتماعية الأولى، ويستأثر أغلبهم بثروات أقاليمهم. ثم سرعان ما استقل كل أمير اقليم باقليمه وأصبح وكأنه ملك صغير، له بلاط وجيشه وخزائنه وموظفوه، فضلاً عن المشرفين على الجنود ومخازن الغلال، ويستمر الأمر كذلك حتى يستطيع «منتوحتب» الأول أمير طيبة في بداية عصر الدولة الوسطى من إعادة توحيد البلاد، ثم كتب له بعد ذلك أن يخضع أمراء الأقاليم لسلطانه.

وعندما جاء «امنمحات الأول» مؤسس الأسرة الثانية عشرة، عمل على أن يبسط سلطانه على الأقاليم التي كانت قد استقلت منذ نهاية الدولة القديمة، فحاول أن يحسم النزاع بين هذه الأقاليم ويرسم حدودها من جديد. فانتزع من البعض منهم أجزاء من أملاكهم، وجعل لكل مدينة حدودها التي تفصلها عن الأخرى، كما عيّن تبعية كل قناة ونصيب كل اقليم في النيل. وعمل امنمحات الأول على السيطرة على النواحي الاقتصادية في البلاد عن طريق الضرائب التي كانت تدفع للتاج، مما استلزم معرفة الحكومة المصرية بالوضع الاقتصادي في البلاد، ومن ثم فقد عيّن موظف أطلق عليه لقب «ريس المراقبين لأراضي الخزانة الملكية»، كان يقوم بجباية الضرائب، وفقاً لما في حوزة كل حاكم اقليم من أراضي زراعية، وما تدره عليه من إنتاج. وبدهي أن هذا الاشراف المالي إنما كان يزيد من دخل الخزانة الملكية التي كان لها مالها الخاص الذي كان يديره موظفون ملكيون تابعين للبلاط، ومستقلين تماماً عن حكام الاقاليم. هذا فضلاً عن الاشراف الملكي على الحكومات الاقليمية. أضف إلى ذلك أن امنمحات الأول إنما كان قد حدد لكل اقليم الكمية التي كان عليه أن يقدمها من المواد

الغذائية، وعدد السفن اللازمة للأسطول وإعداد الرجال للجيش المرابط وذلك للمشروعات الملكية في أقاليمهم أو خارجها. وهكذا يبدو أن امنمحات الأول إنما أراد أن يستعيد السلطات الملكية تدريجياً، وأن ترك لأمراء الأقاليم قدراً كبيراً من السلطة والحرية في إدارة أقاليمهم، كما أن تثبيت الحدود الاقليمية، فضلاً عن استرجاع الأراضي الحكومية المسجلة، إنما كان في نفس الوقت إعادة للتدخل الملكي في الإدارة الاقليمية.

وفي الواقع رغم أن امنمحات الأول قد يكون أعاد الاستقرار بقوة السلاح، وجعل وراثة الأبناء لأقاليم آبائهم مقيدة بموافقته الشخصية، إلا أنه لم يتمكن من أن يخضع هو أو منتوحتب الأول من قبله، تماماً أمراء الأقاليم الذين كانت شوكتهم قد ازدادت إلى حد كبير.

وهكذا يبدو واضحاً أن حكام الأقاليم كانوا حتى بداية أوائل الدولة الوسطى ما يزالون على قوتهم التي كانت لهم على أيام الثورة الاجتماعية. وباختصار يمكن أن نلاحظ التحول من الحكومة البيروقراطية في عهد الدولة القديمة إلى حكومة إقطاعية في عهد الدولة الوسطى، ومن ثم فلم يلبث التاريخ أن أعاد نفسه فازداد نفوذ حكام الأقاليم من جديد وتضخمت ثرواتهم فكان من الضروري وضع حد لهذا كله، ولم يكن هناك أقدر من سنوسرت الثالث لتسديد هذه الضربة، وإن بدأ هذا الاتجاه من عهد سنوسرت الأول الذي عمل على أن يكون حكام الأقاليم مجرد محافظين مكلفين بإدارة شؤون الزراعة، وتنظيم قوات الأمن المحلية، وجمع المكلفين بالعمل لحساب الملك.

وعندما اعتلى سنوسرت الثالث العرش قام بإلغاء منصب حكام الأقاليم وأصبحت الأقاليم تدار مباشرة من القصر الملكي عن طريق ثلاث إدارات حكومية تسمى «وعرت» واحدة لمصر العليا (وعرت رأس الجنوب)، وأخرى لمصر الوسطى (وعرت الجنوب)، وثالثة لمصر السفلى (وعرت الشمال)، ويرأس

كل إدارة منها موظف كبير يساعده معاونون ومجلس شورى (جاجات)، ثم هيئة (حكومية ثانوية)، وكانت كل تلك الأجهزة الإدارية، وخاصة إدارات العدل والزراعة والخزانة تحت إشراف الوزير، هذا فضلاً عن تكوين جيش ثابت للملك اعتمد عليه في تدعيم سلطته الداخلية والخارجية، إلى جانب تكوين فرقة خاصة من الضباط أشبه بالحرس الملكي الخاص أطلق عليهم اسم «أتباع الحاكم» (شمسو) كانت على صلة مباشرة بالفرعون تتبعه حيثما انتقل. وكان أفرادها في أغلب الظن من طبقة النبلاء.

وهكذا استطاع سنوسرت الثالث أن يعيد المركزية المطلقة إلى الإدارة الحكومية، مركزية أقرب ما تكون إلى تلك التي كانت على أيام الدولة القديمة. ومن ثم فلم يكن أمراً مفاجئاً أن يرى ظهور طبقة اجتماعية جديدة أطلق عليها اسم «الطبقة الوسطى» وتتكون من الموظفين، فضلاً عن الصناع وصغار ملاك الأراضي الزراعية.

وفي عصر الدولة الحديثة أصبحت الوظائف في الأقاليم تتكون أساساً من العمد أو رؤساء المدن، ويطلق القوم عليها اسم «حاتي عاء»، وتمتد دائرة اختصاص هؤلاء العمد على المدن نفسها، فضلاً عن مرافئها على النيل والمنطقة الزراعية المحيطة بالمدينة. ولعل من الأهمية الإشارة إلى أن اتساع الامبراطورية في عصر الدولة الحديثة أدى إلى اتخاذ عواصم إدارية لسهولة التحكم في إدارة أقاليم الامبراطورية.

٣ ـ التنظيم الإداري لأجهزة الحكم:

في عصر الدولة القديمة انقسم الجهاز الحكومي في العاصمة إلى الأقسام (أو الإدارات أو المصالح) الرئيسية الآتية:

أولاً: الإدارة الملكية المركزية،

ثانياً: مصلحة الحقول (تختص بالري والزراعة).

ثالثاً: مصلحة المالية.

رابعاً: مصلحة الأشغال العمومية.

أولاً: الإدارة الملكية المركزية:

كانت تسمى بيت الملك (بر - نسو) (وهي غير القصر الملكي الذي كان يسمى «بر - عاه أي البيت العظيم»)، وكانت المقر الرئيسي لحكومة البلاد، وإن إطلاق «بيت الملك» على هذه الإدارة الحكومية يدل على توكيد مركزية الحكم وسيطرة الملكية على مرافق البلاد. وكانت هذه الإدارة تنقسم إلى أربع إدارات لكل منها فروع في مختلف مقاطعات أو أقاليم القطر يطلق على كل منها لفظ «بيت» (بر) أيضاً، وهذه الإدارات الأربع هي:

١ ــ إدارة (بيت) الوثائق الملكية (بر ــ عا ــ نيس): ومهمتها تسجيل الأوامر والمراسيم الملكية، ونسخها وإرسال نسخ منها إلى جميع أنحاء الدولة لتذاع حتى يسير الموظفين على هديها، وكان يرأسها مدير يختار من أكبر موظفي الإدارة الحكومية ويحمل لقب «مدير كتاب الوثائق الملكية» ويعمل تحت إشراف الوزير.

٢ ــ إدارة السجلات أوالأختام (بر ــ خر ــ ختم): ومهمتها تحرير العقود والقضايا والضرائب وإعطائها صفة رسمية بختمها بختم الدولة (الختم الملكي).

٣ ــ إدارة النسخ والمحفوظات (بر ــ سش ــ عا): ووظيفتها نسخ العقود التي تحررها إدارة السجلات المذكورة، وحفظ الملفات الخاصة بحقوق الأفراد وأملاكهم وعقاراتهم.

٤ ــ إدارة الضرائب: وتنقسم بدورها إلى إدارتين إحداهما تختص بجباية

الضرائب من سكان المدن (رخيت) والأخرى بجباية الضرائب من سكان الريف (مروت) وكانت الضرائب تقدر على الممولين بمعرفة المجلس المحلي (ويسمى مجلس الإشراف) ويصدق على هذا التقرير (بالنسبة لسكان الوجه القبلي) حاكم الوجه القبلي (حامل خاتم ملك الوجه القبلي) بوضع خاتمه عليه.

ثانياً: مصلحة الحقول:

وتقابل وزارتي الزراعة والري عندنا، وكانت مزدوجة أيضاً، ويشرف عليها مدير يحمل لقب «رئيس كتاب الحقول» ويتبعها نوعان من الأراضي أولهما الأراضي الخصبة الممتدة على ضفاف النيل، وكانت تقسم إلى ضياع كبيرة، وتشرف على كل ضيعة إدارة تسمى «بيت الزراعة»، وثانيهما الأراضي الهامشية وهي الأراضي الواقعة على حافة الصحراء التي لا تغمرها مياه الفيضان إلا قليلاً. وترجع أهميتها لمجاورتها لمناطق الجبانات والمقابر الملكية، وكانت تستخدم كمراعي أو لزراعة المحاصيل القصيرة الأجل، ويبدو أن إدارة الري كانت مدمجة في إدارة الحقول لارتباط الري بالزراعة.

ثالثاً: مصلحة المالية أو الخزانة:

وكانت تسمى «بيت المال الأبيض» (بر - حج)، ويدل هذا الاسم على تغليب نسبتها للوجه القبلي (التاج الأبيض) وكان يشرف عليها «مدير البيت الأبيض المزدوج». وهذه المصلحة كانت تحت إشراف الوزير مباشرة، وكان لها فروع محلية في أقاليم البلاد يطلق على كل فرع منها اسم «البيت الأبيض» ويحمل المشرف عليه لقب «مفتش البيت الأبيض»، وكانت مصلحة المالية أو البيت الأبيض (المزدوج) في العاصمة تشتمل على قسمين يسمى كل منهما «بيت» أيضاً وهما: بيت الذهب (بر - نوب) وكانت مصادر موارده مما تجمعه الحكومة من استثمارات المناجم في مصر والنوبة، ومن الجزية التي تدفعها البلاد

الخاضعة لمصر، وربما أيضاً مما كان يدفع من ذهب للحكومة على هيئة ضرائب.

أما القسم (البيت) الثاني فهو «بيت الشونة» (المزدوجة) (بر - شنوت) أو (بر - شونت). ولا شك أن وظيفة هذه الإدارة واضحة من اسمها الذي ما زال مستخدماً حتى اليوم (شونة) وهو تخزين الغلال وغيرها من الحبوب والمحاصيل التي كانت الحكومة تجبيها على هيئة ضرائب. ويرأس هذه الإدارة مدير يخضع للوزير مباشرة، وكان لبيت الشونة فرع في مختلف المقاطعات كل منها تحت إشراف مدير يساعده عدد من الكتبة والعمال والمثمنين، وضماناً لعدم تلف المحاصيل القابلة للعطب فقد اشتمل بيت الشونة على إدارة خاصة لتخزين هذه المحاصيل والمحافظة عليها تسمى «إدارة التموين» وكان لها أيضاً فروع في الأقاليم.

رابعاً: مصلحة الأشغال والمباني (كات ــ نيسو):

هذه المصلحة يمكن أن تقابل عندنا وزارة الأشغال (القديمة) أو بعض اختصاصات وزارة الإسكان والمرافق الحالية، ولا شك أنها كانت ذات أهمية كبرى في مصر الفرعونية وخاصة في عصر الأسرة الرابعة لاختصاصها ببناء المنشآت المختلفة وعلى رأسها المعابد والمقابر الملكية (الإهرامات). ومن الظواهر الفريدة في هذه المصلحة أنها المصلحة أو الإدارة الوحيدة التي لم يجعلها المصريون مزدوجة، أي لم يقسموها إلى قسمين تمشياً مع نظام الثنائية حتى ولو بصفة شكلية.

وكانت أعمال هذه المصلحة ممتدة إلى إرسال البعثات إلى مناطق المناجم والمحاجر في الصحراء الشرقية وشبه جزيرة سيناء، وساعد تنظيمها الدقيق على تحقيق الانجازات الحضارية المعمارية الكبرى التي ما زالت باقية حتى اليوم تتحدى الزمن.

وقد حدثت تغييرات بسيطة في نظام الإدارة في العاصمة (إيثت تاوى -

اللشت) في عصر الدولة الوسطى، لا تتعدى تغييرات لبعض أسماء الوظائف فقط، في حين بقي النظام في جوهره كما هو. على أن الشيء الملاحظ هو كثرة الموظفين ذوي المناصب الصغيرة وازدياد أهميتهم وانتشارهم في جميع مصالح الحكومة. ولعل هذا من مظاهر نمو الطبقة الوسطى.

هذا وقد اتسعت أعمال المالية العامة في عصر الدولة الوسطى بسبب اتساع أملاك مصر في الجنوب واتساع تجارتها في الشام وتعدد غزواتها فيه، وتدفق الجزية على خزينة البلاد، وأيضاً نتيجة اتساع نشاط فراعنة هذه الدولة في المناجم والمحاجر وخاصة مناجم النحاس والفيروز في سيناء، ومناجم الذهب في النوبة، ولهذا قسمت البلاد تقسيماً فعلياً إلى قسمين إداريين هما بطبيعة الحال الوجه البحري والوجه القبلي ووضع كل قسم تحت إدارة «رئيس للخزانة» أو «مدير المالية»، وذلك لإحكام الرقابة على الداخل والخارج اللذين اتسعت مجالاتهما. وكثر عدد موظفي المالية بدرجة كبيرة. ومن الظواهر الفريدة في نظام الإدارة في عصر الدولة الوسطى، استخدام ما يشبه «بطاقات الإحصاء» في حصر دخول الأفراد وموارد الثروة، فكان لزاماً على كل رب أسرة أن يقيد في البطاقة الخاصة به عدد أفراد أسرته ومواليه، ثم يقسم يميناً أنه صادق في كل ما دوّنه في هذه البطاقة، وكانت هذه البطاقة تتجمع في مكتب الوزير من كافة أنحاء البلاد، وكان الغرض من هذه البطاقات تيسير جمع الضرائب، فضلاً عن أنها كانت تساعد الإدارة على معرفة سكان البلاد.

وبعد هذا العرض لتطور السلطة الملكية والنظم الإدارية في مصر الفرعونية، فهل يفهم منه أن حكم الفراعنة كان حكماً استبدادياً لا تقيده قيود ولا تحدده حدود؟

بما أن الوثائق لم ترسم لنا فلسفة نظام الحكم في مصر، فقد انقسمت آراء الباحثين فيما بينهم بشأن هذا الموضوع، ولسنا بحاجة إلى تتبع آراء وحجج هذا

الفريق أو ذاك، ولكن حكمنا سيعتمد على الروح التي سادت نظام الحكم في مصر الفرعونية منذ تكوين الدولة المصرية الموحدة، فقد كانت العدالة هي الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه الملوك جميعاً، وهي المقياس الذي يقرب الفرعون إلى آبائه الخالدين في السماء، فإذا ما بعد عن العدالة كان حسابه عسيراً في مملكة السماء حيث كان مسؤولاً عما اقترفه إبان حكمه، ومن هنا فقد كان حكم الملوك يدور في إطار تحقيق العدالة، وهو ما سنتناوله بالتفصيل.

العدالة في مصر الفرعونية

عبر عن العدالة في اللغة المصرية القديمة بكلمة واحدة جامعة هي «ماعت» ويراد بها الحق أو العدالة أو الصدق.

وكانت هذه الكلمة «ماعت» تستخدم في أول الأمر لأداء معنى واحد فقط هو «الحق» بمعنى «الصواب». ومنذ بداية عصر الدولة القديمة أخذ معنى ومدلول كلمة «ماعت» يتسع تدريجياً حتى صار يشمل معنى أوسع، فلم تكن تعني نقيض الباطل فقط، بل تعني نقيض الأخطاء الخلقية على وجه العموم.

وبدأ عظماء رجال الدولة في عصر الدولة القديمة يجدون في معاني كلمة «ماعت» ما يعبر عن الأمور التي جاءت وليدة التجارب القومية والتي كان لها أثرها في الحياة العامة للدولة. فمع أن تلك الكلمة لم تفقد شيئاً من دلالتها على صفات الإنسان الخلقية الشخصية، فإنها صارت تعبر أيضاً في نظر عقول رجال الفكر في الدولة القديمة عن معنى النظام القومي، أي النظام الخلقي للدولة.

وكان للأحداث السياسية التي مرت بها مصر قبل عملية توحيد البلاد والجهود الضخمة التي بذلت في سبيل تحقيق هذه العملية، وما نتج عنها من توطيد أركان النظام السياسي في مصر على أسس مستقرة ثابتة منظمة، أثرها البالغ في جعل كلمة «ماعت» تتسع وتزيد زيادة محسوسة فتحمل من المعاني

أكثر مما كانت تحمل من قبل، حتى صارت في نهاية الأمر لا تدل فقط على معنى «العدل» أو «الصدق» أو «الحق» الذي يجب أن يترسمه ويسير بمقتضاه الإنسان، بل صارت أيضاً تدل على معنى الحقيقة الواقعة التي تسود الناحية الاجتماعية والحكومية، بل أصبحت تلك الكلمة تعبر عن النظام الخلقي الذي يجب أن يسود العالم.

وعبر أحد حكماء الدولة القديمة وهو «بتاح حتب» بفخر عن سيادة «ماعت» وخلودها، فقال: «إن ماعت عظيمة وتصرفها باق، فلم تخذل منذ زمن بارئها».

ونشأت «ماعت» في أول أمرها بمثابة أمر شخص خاص بالفرد للدلالة على الخلق العظيم في الأسرة أو في البيئة التي تحيط بالإنسان مباشرة، ثم انتقلت بالتدريج في سيرها إلى ميدان أوسع فصارت تمثل الروح والنظام للإرشاد القومي والإشراف على شؤون البشر بحيث تكون الإدارة المنظمة مفعمة بالاقتناع الخلقي، وأصبح تأثيرها واضحاً في واجبات الحكومة نحو عامة جميع أفراد الشعب دون محاباة أو تحيز لأسرة الحاكم.

وقد غالى بعض الحكام في ذلك حتى أصبحوا نقمة على أسرهم، ومن ذلك ما حفظته لنا الوثائق المصرية من أن أحد الوزراء في عصر الدولة القديمة ويدعى «خيتي» عندما كان يرأس جلسة للتقاضي كان أحد الطرفين المتخاصمين قريبه، فأصدر حكمه ضد قريبه دون أن يفحص وقائع القضية، وكان ذلك منه تورعاً عن أن يتهم بمحاباة أسرته أو بمالأتها ضد خصومها. وقد جاء في أحد النقوش القديمة التي تعرضت لإعادة ذكر الحادث «وحينما أراد واحد منهم أن يستأنف الحكم، فإنه (أي الوزير) صمم على رأيه الأول»، وبعد مضي ألف وخمسمائة سنة على ذلك الحادث كان اسم «خيتي» المذكور يقتبس في الحياة الحكومية مثلاً للإجحاف بالأهل يجب ألا يحتذى حذوه.

وتحتوي متون الأهرام على أدلة قاطعة لا تقبل الشك عن أن قوة «العدالة» كانت أقوى من سلطان الملك نفسه. فلقد جاء في أحد هذه المتون عبارة موجهة إلى نوتي سفينة الإله رع إله الشمس وتفيد ذلك: «أن الملك مرى رع (بيبي الأول) عادل أمام السماء والأرض» وجاء في إحداها أيضاً: «إن هذا الملك «بيبي» بريء، أن هذا الملك «بيبي» ممدوح».

وتظهر متون الأهرام أن الملك كان يستمر في إظهار نفس الصفات الحسنة بعد وفاته وانتقاله إلى السماء، وذلك في أعمال ملكه السماوي التي تسند إليه، ومما جاء في ذلك: «أنه يقضي بالعدل أمام رع في يوم عيد رأس السنة، فالسماء في سرور، والأرض في حبور حينما سمعا أن الملك «نفر كارع» (بيبي الثاني) قد أقام العدل، والذين يجلسون مع الملك «نفر كارع» في قاعة العدل مرتاحون للقول الحق الذي خرج من فمه».

وتشير بعض متون الأهرام أن الملك «ونيس» قد أقام العدل في الجزيرة التي استقر فيها في السماء وذلك مكان الباطل «كما أشار نص آخر أنه «يخرج للعدالة ليأخذها معه»، وجاء أيضاً: «أن الملك ونيس يخرج في يومه هذا ليتمكن من إحضار العدالة معه».

ولارتباط الملوك بإقامة العدل، فقد تلقب أحد ملوك مصر في عصر الأسرة الخامسة وهو الملك «وسركاف» بلقب يفيد هذا الأمر، وهو لقب «مقيم العدالة».

ويشير إلى ذلك أيضاً ما ورد في مجموعة الحكم التي تنسب إلى الحكيم «بتاح حتب» فقد اختتم هذا الحكيم حكمه بالكلمات الآتية «لقد بلغت من العمر العاشرة بعد المائة منحني الملك في خلالها هبات تفوق هبات الأجداد لأني أقمت العدل للملك حتى القبر».

واتخذت العدالة مكاناً بارزاً في حكم «بتاح حتب» تسامت على كل

مكانة، ومما جاء فيها: «إذا كنت حاكماً تصدر الأوامر للشعب فابحث لنفسك عن كل سابقة حسنة حتى تستمر أوامرك ثابتة لا غبار عليها، إن الحق جميل وقيمته خالدة، ولم يتزحزح من مكانه منذ خلق، لأن العقاب يحل بمن يعبث بقوانينه، وقد تذهب المصائب بالثروة، ولكن الحق لا يذهب بل يمكث ويبقى».

ويقول موجهاً كلامه للشخص المكلف بالقيام بمهمة ما، إن عليه أن «يتعلق بأهداب الصدق (أو الحق) ولا يتخطاه حتى ولو كان التقرير الذي يقدمه لا يسر القلب».

ولا شك في أن ذلك كان يتطلب قوة خلق عظيمة، وهذا ما كان يرجوه ذلك الحكيم، إذ يقول: «حصل الأخلاق... واعمل على نشر العدالة، وبذلك تحيا ذريتك».

وفي مكان آخر يقول: «إن الرجل الذي يتخذ العدالة معياراً له ويسير وفقاً لجادتها يكون ثابت المكانة».

ونتيجة لانهيار الدولة القديمة دخلت مصر في مرحلة جديدة من تاريخها انهارت فيها السلطة المركزية وتفتت وحدة البلاد وهي ما تعرف باسم «عصر الانتقال الأول» أو «عصر الثورة الاجتماعية الأولى». ولقد حاول المفكرون ورجال السياسة في وضع الحلول التي تمكن البلاد من الخروج من كبوتها وتعيد لها سابق مجدها، وتضمن هذه الحلول العديد من النواحي السياسية والاجتماعية والدينية، وكانت فكرة العدالة هي الأساس الذي اعتمدت عليه آرائهم.

ومن رجال السياسة الذين دوّنوا آراءهم أحد ملوك مصر في هذه الفترة، وقد وجه تعاليمه إلى ابنه، ولسوء الحظ فإن اسم هذا الملك لم يوجد على الجزء المتبقي من هذه التعاليم، ولكننا نعرف أنه وجهها إلى ابنه «مري كارع» ويرجح أنه الملك «خيتي»، «اختوى»، ونظراً للأهمية الفائقة لهذه التعاليم فإننا سنتناول فيما يلي أبرز ما ورد بها.

ومما جاء في هذه التعاليم السياسية ويتصل بالتمسك بالعدالة والبحث عنها: «أن الحق يأتي إلى الرجل الحكيم مختمراً حسبما كان عليه الأجداد، فعليك إذن أن تقتدى بآبائك وأسلافك... تأمل لأن كلماتهم مدوّنة في المخطوطات فافتحها لتقرأها واقتدى بمعرفتهم، وبتلك الكيفية يصير صاحب الصناعة على علم بها».

ويقرر «خيتي» أنه يجب على رجال السياسة والحكم أن يجيدوا الحديث ويحسنون صناعة الكلام فهي أهم وأشد أثراً من الحرب، وفي ذلك يقول: «كن ممن يحسنون صناعة الكلام لتكون قوى البأس، لأن قوة الإنسان هي اللسان، والكلام أعظم بأساً من كل حرب» ثم يضيف «أن الرجل الفطن لا يجد من يفحمه، كما أن الذين يعرفونه أنه أوتي الحكمة لا يعارضونه، وبذلك لا تحدث مصيبة في زمانه».

وفيما يتصل بطبيعة النظام السياسي الداخلي الذي حدده فنراه قد وضع فيه أساس المساواة الاجتماعية والسياسية بين جميع أفراد الشعب في تقلد الوظائف، لا فرق بين النبلاء وعامة الشعب، فلا تمييز بين واحد وآخر إلا بكفاءته، كما بين السبيل الواجب اتباعه لتكوين جيل جديد من الحكام الشبان يستطيع الاعتماد عليه في إرساء دعائم الأمن والعدالة في ربوع البلاد، وهي تعتبر نموذجاً فريداً لما يجب أن يتبعه الحكام ومن بيدهم الأمر، وهي توضح وتبرز التفوق والنضج السياسي الذي بلغته الحضارة المصرية في هذه المرحلة البعيدة ومما جاء في ذلك:

«أعل من شأن الجيل الجديد ليحبك أهل الحاضرة... إن مدينتك ملأى بالشباب المدرب الذين هم في سن العشرين، ضاعف الأجيال الجديدة من أتباعك على أن يكونوا مزودين بالأملاك، وقد منحت لهم الحقول وجعلت في حيازتهم قطعان الماشية، وإياك أن ترفع من شأن ابن العظيم على ابن الوضيع، بل

اتخذ لنفسك الرجل من أجل كفايته».

ويوضح هذا السياسي طريقة معاملة رجال الدولة فيقول:

«عظم من شأن إشرافك لينفذوا قوانينك، لأنهم إذا لم يكونوا أهل يسار فإنهم لا يقيمون العدل في إدارتهم للأمور. أن الرجل الغني في بيته لا يتحيز في حكمه، لأنه صاحب عقار وليس محتاج، ولكن الرجل الفقير وهو في وظيفته لا يتكلم حسب العدالة، لأن الرجل الذي يقول «ليت لي» لن يكون محايداً، بل ينحاز إلى الشخص الذي يحمل في يده الهدايا، فالعظيم من كان رجاله عظماء، والملك الخطير من كانت له حاشية، وإذا تكلمت الحق في بيتك (القصر الملكي) فإن الحكام المتسلطين على الأرض سيهابونك، والملك ذو العقل المحايد يفلح حاله، لأن داخل القصر هو الذي يبعث الاحترام في الخارج».

وجاء في نصائح «خيتي» ما يشير إلى ضرورة الالتزام بالقانون واعتباره أساس الحكم ومما جاء في ذلك:

«أقم العدل لتوطد به مكانتك فوق الأرض، هدىء من روع الباكي ولا تظلم الأرملة، ولا تحرم إنساناً من ثروة أبيه، ولا تطرد موظفاً من عمله».

ويذكر «خيتي» أنه يتعين أن يكون عقاب الإنسان بعد تحقيق العلم بالذنب وفي حدود ما يصلحه، وإلا تولى الخالق محاسبة خلقه، وفي هذا يقول:

«لا تقتل فإن ذلك لن يكون ذا فائدة لك، بل عاقب بالضرب والحبس فإن ذلك يقيم دعائم هذه البلاد، اللهم إلا من يثور عليك وتتضح لك مقاصده، فإن الله يعلم خائنة القلب، والله هو الذي يقوم بالعقاب، لا تقتل رجلاً إذا كانت تعرف جميل مزاياه».

ويختتم «خيتي» نصائحه بالتحذير من مغبة مخالفة القانون وعدم الالتزام بالعدالة في العالم الآخر، حيث يحاسب الإنسان على ما قدمت يداه، فعلى الإنسان أن يفكر في المستقبل في الحياة الآخرة، فيقول في ذلك:

«إنك تعلم أن محكمة القضاة الذين يحاسبون المذنب لا يرحمون الشقي يوم مقاضاته ولا ساعة تنفيذ القانون... ولا تتحدث عن طول العمر لأن القضاة ينظرون إلى مدة الحياة كأنها ساعة، فإن الإنسان يبعث ثانية بعد الموت، وتوضع أعماله بجانبه كالجبال. إن الخلود مثواه هناك (يعني في الآخرة) والغبي من لا يكترث لذلك، أما الإنسان الذي يصل إلى الآخرة دون أن يرتكب خطيئة فإنه سيثوى هناك ويمشي مرحاً مثل الأبرار الخالدين».

ولقد وضع المفكرون المصريون الحلول التي يمكن على أساسها النهوض من الكبوة الملمة بالبلاد والدخول في عصر جديد، واعتمدت هذه الحلول على أساس وجود جيل من الموظفين المتصفين بالعدل والأمانة في ظل حكم ملكي يقوم على العدل والإخلاص، ورأوا أنه لا خلاص لمصر إلا بوجودهما معاً.

ومن أفضل الوثائق التي عبرت عن هذه الآراء ما يعرف باسم «قصة القروي الفصيح»، والتي كتبت خلال هذه المرحلة ـ عصر الثورة الاجتماعية الأولى ـ وذلك في عهد الملك «نب كاوو ـ رع» أحد ملوك أهناسيا في عهد الأسرة العاشرة، وهي تمثل رفض الإنسان للظلم وضرورة تحقيق العدل.

وتعتبر هذه البردية وثيقة خالدة في الفكر السياسي للإنسانية جمعاء، إذ تفنن في بلاغة آمال الشعب في قيام العدل والحكم الصالح، بالإضافة إلى تأكيدها في دقة على أساس السلطة وخاصة فيما يتصل بعلاقة الحاكم بالمحكومين ويعتبرها بعض رجال الفكر السياسي أول وثيقة في تاريخ الفكر الإنساني تدعو إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتربط في ذكاء بالغ بين المسؤولية والسلطة كأساس للحكم، وإن الحاكم ما هو إلا راع مسؤول عن رعيته، وعليه أن يقوم بتنفيذ التزاماته نحو المحكومين، وإذالم يفعل الحاكم ذلك فإنه يفقد ولايته الشرعية.

تبدأ القصة فتذكر أنه كان هناك شخص يسمى «خو ـ إن ـ أنوب» من

سكان وادي النطرون، قد حمّل حميره بمنتجات وادي النطرون من ملح ونطرون وأعشاب مختلفة وجلود، وسار بها نحو مدينة أهناسيا (في محافظة بني سويف) والتي كانت عاصمة لمصر في ذلك الوقت ليستبدل بحاصلاته غلالاً. وكان طريقه يمر بمنزل موظف صغير يدعى «تحوتي - نخت» وهو من موظفي «رنس بن مرو» الذي كان يشغل وظيفة مدير البيت العظيم (رئيس حجاب القصر) وكان من أكبر الموظفين المقربين للملك.

وراقت الحمير في عين «تحوتي - نخت» فدبر حيلة للاستيلاء عليها عنوة، بأن فرش قطعة من القماش فوق الطريق بحيث كان يتدلى أحد حافتيها في ماء النهر والحافة الأخرى فوق الشعير الذي كان مزروعاً على الجانب الآخر من الطريق، فاضطر القروي إلى السير بمحاذاة الشعير، فالتقم أحد الحمير بضع سيقان من الشعير، وهنا استغل تحوتي - نخت الفرصة وضرب القروي ضرباً مبرحاً واغتصب حميره، ومكث القروي أمام باب تحوتي نخت أربعة أيام يتوسل إليه فيها إرجاع حميره ولكن بدون جدوى.

وحينئذ قرر القروي أن يتوجه بشكايته إلى مدير البيت العظيم الذي يعمل عنده تحوتي نخت، وشجعه على ذلك ما اشتهر به هذا الرجل من حب للعدالة حتى صار مضرباً للأمثال في عدالته. فولى وجهه شطر المدينة ليشكو إليه ما حاق به، وأثارت بلاغة القروي وفصاحته إعجاب مدير القصر، ونقل إعجابه إلى الملك الذي أمر بأن لا يفصل في قضيته حتى يقدم شكاوى أخرى، وفي نفس الوقت فقد أمر الملك بتوفير المؤن اللازمة لأهل القروي دون أن يعلم هو بذلك، مع تدوين كل شكاويه بدقة تامة.

وسنتناول فيما يلي بعض ما جاء في هذه الشكاوى بشيء من التفصيل لنعرف منها تصور الفكر المصري خلال هذه المرحلة للعدالة والعلاقة ما بين الحاكم والمحكومين، وتصوره لطبيعة الحاكم ومسؤولياته.

ففي الشكوى الأولى يشير إلى بعض مسؤوليات الحاكم تجاه شعبه، فهو نصير للمحتاجين والضعفاء، ويعبّر عن ذلك في كلمات بليغة فيقول:

«إن الحاكم هو «أبو اليتيم، وزوج الأرملة، وأخ من هجره أهله، ودثار من لا أم له».

ويتحدث في شكاويه بعد ذلك عن صفات الحاكم وميزاته، فيذكر أن الحاكم هو الذي يوجه الحياة على الأرض، وهو الذي يقيم العدل، وأنه ميزان العدالة، فإذا اهتز أو مال اضربت الحياة كلها، وأنه تولى السلطة لإقامة العدل، وتقصي الحقيقة، وتطبيق القانون» ثم يذكر أن من أهم الصفات التي يجب أن يتصف بها أن يكون صادقاً ومستقيماً ورزيناً، ومما جاء في صفات الحاكم أنه «مثقال ميزان الأرض وخيط الميزان الذي يحمل الثقل».

أما عن واجبات الحاكم فيقول في ذلك موجهاً كلامه للحاكم:

«ضيق الخناق على اللصوص، وارحم الفقير، ولا تكونن كالسيل ضد الشاكي، واحذر من قرب الآخرة، وأقم العدل، واعمل حسب المثل القائل: إن إقامة العدل هو «نفس الأنف»، نفذ العقاب في من يستحق العقاب، فليس هناك شيء يماثل الاستقامة».

ويذكر في مكان آخر موجهاً كلامه إلى مدير البيت العظيم «اقض على الظلم، وأقم العدل، وقدم كل ما هو خير وأمح كل سيء، حتى تكون كالشبع الذي يقضي على الجوع، أو كاللباس الذي يخفي العرى، أو كالسماء الصافية بعد سكون العاصفة الشديدة، أو كالنار التي تطهو الطعام، أو كالماء الذي يطفيء الغلة».

وفي الصفات التي يجب أن يتصف بها الحاكم يقول:

«لا تنطق كذباً لأنك عظيم، وأنت بذلك مسؤول، ولا تكن خفيفاً لأنك ذو وزن، ولا تتكلمن بهتاناً لأنك الموازين، ولا تحدن لأنك الاستقامة، إنك

والموازين سيان فإذا مالت فإنك تميل كذباً، إن لسانك هو المؤشر العمودي للميزان، وقلبك هو المثقال، وشفتاك هما ذراعاه، فإذا سترت وجهك أمام الشر فمن ذا الذي سيكبحه».

وتجدر الإشارة في هذا المجال أن الموازين كانت تؤلف رمزاً شاع تداوله في الحياة المصرية حتى صارت كفتا الميزان تظهران في النقوش بمثابة رمز مجسم لتصوير محاكمة كل روح في العالم الآخر، وقد وجدت الموازين في هذه البردية، وذلك لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني، وقد بقيت صورتها وهي منصوبة في يدي إلهة العدالة العمياء رمزاً لذلك إلى يومنا هذا.

ولم يكن الأمر قاصراً على تصوير الميزان بأكمله كرمز للعدالة، بل كانت أجزاؤه تستخدم كذلك لتشير إلى العدالة، فنجد «العمود» الذي يرتكز عليه الميزان، كما نجد «عارضة الميزان» الذي تدلي منه كفتاه، ونجد بوجه خاص «خيط الميزان» ونجد «الثقل» المربوط فيه وهو الذي يتدلى من قطعة خشبية بارزة عند قمة العمود الذي يرتكز عليه الميزان، ونجد كذلك «لسان الميزان» (المؤشر) الذي يمتد عمودياً إلى أسفل من وسط العارضة التي تحمل كفتي الميزان ويتحرك معه كلما تحركت. وعند الوزن يمكن موازنة اللسان وإنما بخيط الوزن المعلق من خلفه، حتى إذا ما كان طرف اللسان على استقامة واحدة مع خيط الثقل فإن عارضة الميزان تكون أفقية تماماً وتكون الكفتان متوازيتين ومستويتين.

وعلى هذا يكون خيط الميزان الذي لا يحيد هو الضابط الصحيح الذي يحفظ الميزان من الخطأ.

ولقد طالب القروي في نهاية شكاياته بتحقيق العدالة في عبارات بليغة وكلمات محددة محدداً طبيعتها وجزاء من يقوم بها ويعمل عليها، وفي ذلك يقول:

«أقم العدل لرب العدل، وهو الذي أصبح عدله حقاً، أنت يا من تمثل

القلم والقرطاس واللوح، بل تمثل «تحوت» ابتعد عن عمل السوء، أن العدل عندما يكون قائماً يكون حقيقة عدلاً، لأن العدالة أبدية، فهي تنزل على من يقيمها إلى القبر عندما يوضع في تابوته ويثوي على الأديم، واسمه لا يمحى من الأرض بل يذكر بسبب عدله. وهكذا عدل الله في كلمته».

وقد كان هناك خلال هذا العصر - عصر الثورة الاجتماعية الأولى - مفكرون اجتماعيون يحسون بالحاجة إلى وجود حاكم عادل، وكان من بين الحكماء الذين يتطلعون إلى وجود مثل هذا الملك العادل، الحكيم «ايبو - ور» الذي سبق الإشارة إليه وذلك فيما يتصل بالأحوال التي سادت مصر خلال عصر الثورة الاجتماعية الأولى من فوضى شاملة، وهو أحد المصلحين الاجتماعيين الذين عاشوا في هذا العصر العظيم، وقد ألف مقالاً في شكل تمثيلي مؤثر، لم يقتصر فيه على اتهام أهل عصره فحسب، بل ضمن مقاله أيضاً وصايا إيجابية يرمي من ورائها إلى إيجاد نهضة يتجدد بها المجتمع، بل ذهب به الأمل أيضاً إلى ترقب عصر ذهبي يأتي به ذلك الاصلاح المنشود.

وتعد هذه الوثيقة من أهم الوثائق التي تسترعي النظر بين كافة المقالات الاجتماعية والخلقية التي كتبت في هذا العهد، ويصح لنا أن نسميها «تحذيرات أيبو - ور».

ويصور «ايبو - ور» في مقاله ما حاق بالبلاد، ويقدم نصحه للملك الجالس على العرش، وسنقوم فيما يلي بدراسة أهم ما جاء في هذه النصائح ويتصل بأفكاره الخاصة بنظام الحكم والأمور المتصلة به بعد أن سبق وعرضنا لتصويره الرائع للأحوال المتردية التي وصلت إليها مصر خلال هذه المرحلة المضطربة من تاريخها، لأنها تعبر عما يجول في أذهان المفكرين والساسة في هذه المرحلة، وقد تمكن ايبو - ور بما منح من لباقة في التعبير وجرأة في قول الحق من صياغة هذه الأفكار في صورة أدبية رائعة.

عبر ايبو - ور عن رأيه في الحاكم المثالي وحدود سلطانه ومسؤولياته فقال إنه هو الذي: «يطفيء لهيب (الحريق الاجتماعي)، ويقال عنه أنه راعي كل الناس، ولا يحمل في قلبه شراً. وحينما تكون قطعانه قليلة العدد فإنه يصرف يومه في جمع بعضها إلى بعض وقلوبها محمومة (من الحزن)».

فنجد في ذلك صورة الملك الأمثل، وهو الحاكم العادل الذي لا يحمل في قلبه شراً، وهو الذي يجول بين رعيته كالراعي يجمع شتات قطيعه المتناقص الظمآن.

على أن الأهمية الخاصة التي نستنتجها من تلك الصورة تنحصر في أن المثل العليا الاجتماعية أو الحلم الذهبي لمفكري ذلك العصر البعيد على أقل تقدير، إن لم نقل منهجهم الاجتماعي، كانت تشمل الحاكم الأمثل الطاهر النقي الخير المقاصد الذي يعز عشيرته ويحميها ويسحق الأشرار.

وهناك كذلك الحكيم «نفر - رهو» الذي أشرنا إلى مقالته فيما يتصل بأحوال مصر خلال عصر الثورة الاجتماعية، ولقد عبر عن رأيه في الحاكم المنتظر وصفاته، فبعد أن ذكر أنه من الواجب عليه إعادة الوحدة إلى البلاد وتحريرها من الأجانب وتحصينها، قرر أن «العدالة ستعود إلى مكانها، وأن الظلم ينفي من الأرض»، وأن هذا هو أساس الإصلاح الداخلي، حينما تصبح العدالة لها الرقابة والهيمنة على الحاكم وحكومته.

وهكذا كان العدل يمثل قيداً من مشاعر الحكم في ضمير الحاكم التقت مع مشاعر المحكومين، وما فتيء الملوك في توجيه نصيحتهم إلى أبنائهم وإلى وزرائهم بإنتهاج العدالة أساساً لحكمهم، «فإن ما يحبه الإله أن تصان العدالة» وهذا هو مذهب الحاكمين، ذلك المذهب الذي صاغته الكلمات المقدسة التي خرجت من فم الإله (رع) «قل العدالة، اصنع العدالة، لأن العدالة قادرة، إنها عظيمة، إنها أبدية».

وكان لتلك الأفكار التي سادت أثناء عصر الثورة الاجتماعية الأولى آثارها الايجابية على نظام الحكم في مصر خلال عصر الدولة الوسطى، فنجد الملوك وقد عادوا إلى رحاب العدالة من جديد، ويصف بعض الباحثين هذا العصر بأنه «عصر الملوك المصلحين المشرعين» أو أنه «عهد القوانين العادلة» السارية على الملك والشعب، وأصبحت كلمة القانون هي الكلمة العليا، وسادت المساواة بين الناس جميعاً.

واستمرت هذه الروح خلال عصر الدولة الحديثة، وظهر ذلك واضحاً في خطاب تكليف الوزير الأعظم، وكان الملك يلقي ذلك الخطاب كلما أسندت مسؤولية الحكم إلى وزير أعظم جديد.

ويقدم لنا هذا الخطاب الدليل على أن أحلام المفكرين في عصر الثورة الاجتماعية الأولى قد تحققت فيما له علاقة بالأخلاق الملكية، أي أن روح العدالة التي كانوا يشعرون بها قد وصلت إلى العرش نفسه، ثم انتشرت في كيان الحكومة.

وسنقوم فيما يلي بإيراد نص إحدى هذه الخطابات التي كانت توجه للوزير يوم تكليفه بالوزارة، حتى نتبين منه الروح التي سادت خلال عصر الدولة الحديثة. وتجدر الإشارة إلى أن نصوص هذه التعليمات قد نقشت في ثلاث مقابر لكبار وزراء الأسرة الثامنة عشرة وهم «أوسر» وزير تحوتمس الثالث، و «دخمى رع» ابن أخ «أوسر» وخليفته في منصب الوزارة في عهد تحوتمس الثالث، ثم أحد الوزراء في عهد تحوتمس الرابع، غير أن أكمل هذه النصوص هي التي نقشت في مقبرة دخمى على لسان الفرعون تحوتمس الثالث، ومما جاء في هذا الخطاب:

«اجتمع أعضاء المجلس في قاعة مجلس الفرعون له الحياة والفلاح والعافية، وقد أمر الملك بإحضار الوزير الأعظم الذي نصب حديثاً إلى قاعة

المجلس، وقال له جلالته... تبصر في وظيفة الوزير الأعظم وكن يقظاً لمهامها كلها. أنظر أنها الركن الركين لكل البلاد».

«واعلم أن الوزارة ليست حلوة المذاق، بل إنها مرة... فالوزير الأعظم هو النحاس الذي يحيط بذهب بيت سيده... واعلم أنها يعني (الوزارة) لا تعني إظهار احترام أشخاص الأمراء والمستشارين، وليس الغرض منها أن يتخذ بها الوزير لنفسه عبيداً من الشعب».

«واعلم أنه عندما يأتي إليك شاك من الوجه القبلي أو من الوجه البحري أو من أي بقعة من البلاد، فعليك أن تطمئن أن كل شيء يجري وفق القانون، وإن كل شيء قد تم حسب العرف الجاري، فتعطي كل ذي حق حقه. واعلم أن الأمير يحتل مكانة بارزة، وأن الماء والهواء يخبراني بكل ما يفعله، واعلم أن ما يفعله لا يبق مجهولاً أبداً.

وبعد ذلك يضع الفرعون لوزيره الأعظم التفاصيل التي يجب أن يسير على نهجها في القضايا التي تقدم إليه، ثم يستشهد له في ذلك بقضية حكم فيها خطأ وزير يسمى «خيتي»، إذ يقول له:

«أنظر لقد كان ما ألقيه عليك مثلاً مدوّناً في مرسوم تعيين الوزير الأعظم في منف وكان ينطق به الملك ليحث به الوزير على الاعتدال...».

«احذر ما قد قيل عن الوزير «خيتي» فإنه يحكي أنه جار في حكمه على بعض عشيرته الأقربين منحازاً للغرباء خوفاً من أن يتهم بمحاباة أقاربه خيانة منه، وأنه عندما استأنف أحدهم ذلك الحكم الذي أصدره ضدهم أصر على إجحافه. واعلم أن ذلك يعد تخطياً للعدالة».

«فلا تنس أن تحكم بالعدل لأن التحيز يعد طغياناً على الإله، وهذا هو التعليم (الذي أعلمك إياه) فاعمل وفقاً له».

«وعامل من تعرفه معاملة من لا تعرفه، والمقرب من الملك كالبعيد عنه،

واعلم أن الأمير الذي يعمل بذلك سيستمر هنا في هذا المكان... ولا تغضبن على رجل لم تتحر الصواب في أمره، بل اغضب على من يجب الغضب عليه. اجعل نفسك مهيباً، ودع الناس يهابونك، والأمير لا يكون أميراً إلا إذا هابه الناس... واعلم أن الخوف من الأمير يأتي من إقامته العدل».

«واعلم أن الإنسان إذا جعل الناس يخافونه أكثر مما ينبغي دل ذلك على ناحية نقص فيه في نظر القوم، فلن يقولوا عنه (أنه رجل بمعنى الكلمة)، واعلم أن رهبة الأمير تبعث الرعب في نفس الكاذب عندما يعامله بما يفزعه منه».

«واعلم أنك ستصل إلى تحقيق الغرض من منصبك إذا جعلت العدل رائدك في عملك. أنظر أن الناس ينتظرون العدل في كل تصرفات الوزير، وهي سنة العدل المعروفة منذ أيام حكم الإله في الأرض. والناس يقولون عن كاتب الوزير أنه كاتباً عادلاً. أما الذي يقيم العدل بين جميع الناس فهو الوزير».

«انظر دع الرجل الذي يؤدي وظيفته يعمل حسبما يؤمر به. واعلم أن نجاح الرجل هو أن يعمل حسبما يقال له، ولا تتوان قط في إقامة العدل، وهو القانون الذي تعرفه. واعلم أنه جدير بالملك ألا يميل إلى المستكبر أكثر من المستضعف».

«انظر في القانون الملقى على عاتقك تنفيذه».

ويلاحظ هنا أن أهم تشديد في كل هذه الوثيقة الحكومية ينصب على العدالة الاجتماعية، فلم يكن الغرض من الوزارة إظهار تفضيل الأمراء والمستشارين على غيرهم أو استعباد أحد من أفراد الشعب، بل إن كل شيء يجب أن يتم وفقاً للعدالة.

وعلى الوزير ألا ينسى أن وظيفته بارزة جداً، ولذلك كانت كل تصرفاته معروفة وظاهرة بين الناس حتى أن المياه والرياح كانت تذيع أخباره بين كل الناس.

وتعني العدالة من جهة أخرى الحياد المطلق والتسوية بين الناس دون تمييز فرد على فرد، فيكون سواء لديك من تعرفه ومن لا تعرفه، ومن قرب من الملك، ومن لا علاقة له بأحد من بيت الملك. إن إدارة الأمور بتلك الكيفية تضمن للوزير الاستمرار الطويل في منصبه.

ويجب على الوزير أن يظهر منتهى الحكمة عند الغضب، ويجب عليه أن يجعل من موقفه ما يكسبه احترام الشعب له بل رهبتهم منه، ولكن هذه الرهبة يجب أن يكون عمادها الوحيد إقامة العدل من غير تمييز، لأن الرهبة الحقيقية من الأمير هي إقامته للعدل، ومن ثم لا يكون في حاجة إلى تكرار إرهاب الناس بالشدة والغطرسة، إذ أن ذلك يولد تأثيراً كاذباً عنه بينهم. فإقامة العدل كافية وحدها لأن تكون لهم رادعاً، والناس يتطلعون إلى العدالة في ديوان الوزير، لأن العدالة كانت قانونه المعتاد منذ أن قام بالحكم إله الشمس فوق الأرض.

الفصل الثاني

النظم السياسية عند اليونان

مقدمة:

عرفت بلاد اليونان أنظمة سياسية متعددة مختلفة كانت تطبق أحياناً في آن واحد، ويرجع ذلك إلى أن اليونان كانت مقسمة إلى مدن مستقلة عن بعضها تكون كل منها وحدة سياسية قائمة بذاتها وتعتبر دولة لها مقوماتها الخاصة من الناحية الاجتماعية والدينية، بالإضافة إلى الوضع السياسي والإداري.

وفي هذه المدن القديمة طبقت نظم الحكم الفردي والأرستقراطي والديمقراطي بحيث كانت كل مدينة تتخذ من هذه النظم ما يتلاءم مع ظروفها ويتفق مع أوضاعه شعبها، وإذا كانت أنظمة المدن اليونانية قد اختلفت عن بعضها، فقد اختلف نظام المدينة الواحدة باختلاف العصور، وكان هذا التعدد من العوامل التي عملت على إثراء وازدهار الفكر السياسي عند اليونان. وسنقوم فيما يلي بدراسة أهم النظم السياسية التي مرت بها مدن اليونان، ونبدأ الدراسة بالظروف الاجتماعية عند اليونان.

الظروف الاجتماعية في المدن اليونانية

وفيما يتصل بالظروف الاجتماعية في المدن اليونانية، فيلاحظ أنه قام على أساس تقسيم السكان حسب موطنهم، ومن هنا ظهرت التفرقة بين المواطن والأجنبي، ومن هنا ظهرت فئة جديدة هي فئة العبيد.

١ ــ طبقة المواطنين:

كان لهذه الطبقة وحدها حق المشاركة في الحياة السياسية لدولة المدينة، وتعتبر صفة المواطنة ميزة تكتسب بالولاء، وكان الابن يعتبر مواطناً له حق المشاركة في الأعمال السياسية والإدارية في المدينة التي كان يتمتع والده بعضويتها.

ومع هذا، فقد حدث في بعض الأحيان التوسع في فكرة المواطنة، ومنها ما حدث ـ على سبيل المثال في مدينة أثينا ـ عندما قرر سولون إعطاء حق المواطنة للأجانب الذين توافرت فيهم شروط معينة، إلا أن هذا الإجراء ما لبث أن أبطل، وفي القرن الخامس قبل الميلاد حدثت بعض حالات منح المواطنة لأسباب شخصية أو كمكافأة عن خدمة اقتصادية أو عسكرية. وفي هذه الأحوال كان يحتفظ هؤلاء الأشخاص بمواطنتهم الأصلية إلى جانب المواطنة الجديدة.

٢ ــ طبقة الأجانب:

كان يوجد بالمدن اليونانية الكثير من الأجانب الذين يزاولون الأعمال التجارية، وكذلك بعضاً من الأعمال الحرفية، ولم يكن يحق للأجنبي مهما طالت مدة إقامته في دولة المدينة أن يكتسب صفة المواطنة وإن امتدت هذه الإقامة إلى أجيال متعاقبة. ورغم أنه كان حراً ويستطيع ممارسة كل الحرف والاشتغال بالتجارة، إلا أنه لم يكن مسموحاً له بممارسة أية حقوق سياسية.

٣ ــ طبقة العبيد:

كان نظام الرق نظاماً عاماً عند اليونان، وكان عنصراً مميزاً للنظام الاقتصادي القائم في دولة المدينة، وكانت هذه الطبقة أقل الطبقات أهمية في السلم الاجتماعي، وقد اعتبر الرأي العام ومفكرو الإغريق بأن هذه الحالة شيء طبيعي يقوم عليه نظام دولة المدينة، فهي حالة قائمة وموجودة دونما حاجة إلى مناقشة.

وقد ذهب أرسطو إلى القول بأن الناس منذ اللحظة الأولى لولادتهم يكونوا مطبوعين إما بخاصة الحكم والقيادة، وإما بطابع الخضوع. فوضع الرقيق إلى سيده كمثل الجسم إلى الروح.

وكان للعبودية في دولة أثينا ثلاثة مصادر: المصدر الأول يتمثل في الميلاد لعبدين أو لأب حر وأم عبدة، وإن كان الأمر ينتهي في هذه الحالة الأخيرة غالباً إما إلى قتل الطفل أو التخلي عنه، والمصدر الثاني هو صدور حكم بالعبودية، والمصدر الثالث يشمل ما يجلبه تجار الرقيق والقراصنة.

وكان يحق بيع العبد وتأجيره وإعادة التأجير وأيضاً إعارته. وعلى ذلك لا يملك العبد شخصية قانونية، فلا يجوز له حق التملك، كما لا يمكن مقاضاته، إذ تكون المقاضاة ضد مالكه. والمالك حر التصرف في عبده بكل الطرق باستثناء حياة العبد، ولا يحق لغير المالك ضرب العبد.

وإذا ضاقت الدنيا بالعبد لم يكن أمامه سوى اللجوء إلى أحد المعابد وطلبه تغيير سيده أي أن يباع إلى سيد آخر. أما نهاية العبودية كلية فهي لا تتحقق إلا بقيام العبد بشراء نفسه، أو إعمالاً لوصية لسيد بتحرير عبده، أو قيام السيد في حياته بتحرير العبد، أو أخيراً قيام الدولة بذلك لخدمات خاصة قدمها أو قام بها العبد.

ويتضح من الصورة السابقة لوضع هذه الطبقة أنه لم يكن لهم حقوق إنسانية، ومن ثم كان منطقياً، ومن باب أولى، ألا يكون لهم حقوق سياسية.

تطور النظم السياسية في بلاد اليونان

داولاً: الملكية:

في هذا النظام كان الملك يتربع على قمة هرم يتكون من رؤساء القبائل الذين يمثلون الشعب. وكان للملك صفة دينية، فهو بمثابة الممثل للإرادة الإلهية على الأرض، ولذلك فقد كان هو الرئيس الديني في المجتمع. كما كان هو قائد الجيش والقاضي الأول.

ورغم انفراد الملك بكل هذا السلطان، إلا أنه جرياً على النظم القبلية كان يشرك معه عادة أفراداً آخرين في شؤون السياسة، وكان هؤلاء الأفراد من الأشراف الذين كانوا يمثلون رؤساء القبائل الشريفة. وكان الملك يجمعهم في شكل مجلس يعرف بمجلس الشيوخ. وكان رأي هذا المجلس استشارياً.

وإلى جانب مجلس الشيوخ وجدت هيئة أخرى أقل أهمية في المراحل الأولى، وهي الجمعية الشعبية أو مجلس العامة الذي كان يضم مجموعة المواطنين. وهؤلاء كان الملك يدعوهم عادة في حالات تعرض المدينة للخطر، وذلك عند اتخاذ قرار بإعلان الحرب ويريد أن يعلمهم ويحصل على موافقتهم. والواقع أن الأساس هو إبلاغهم بقرار الحرب.

ثانياً: سيادة الأشراف وحكمهم:

عند نهاية القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد أخذ حكم الملوك يفقد كثيراً من قوته القديمة، وتخلص الأشراف في أكثر من مكان من الحكم الملكي وأقاموا حكماً جديداً استأثروا فيه بالسلطة، وأصبح مجلس الشيوخ هو القوة السياسية

الفعالة في الدولة، وازداد الأشراف إقبالاً على توسيع ملكياتهم من الأرض مما أضر كثيراً بصغار المزارعين وأصحاب الملكيات الصغيرة، ومع ظهور الملكيات الكبيرة نجد الأشراف يعتمدون بصورة أكبر على استخدام العبيد في الزراعة بدلاً من الأحرار، فالعبيد من الناحية الاقتصادية كانوا أكثر ربحاً لانخفاض أجورهم. وكان لذلك تأثيره على الحياة الاجتماعية في بلاد اليونان وكذلك الحياة السياسية.

ثالثاً: حكم الأقلية:

منذ القرن السابع قبل الميلاد، وبعد انتشار الإغريق على الساحل الآسيوي، ظهرت طبقة جديدة أثرت عن طريق التجارة. ولقد حاولت هذه الطبقة الجديدة أن تنضم إلى طائفة الأشراف، ولكن الأشراف قاوموهم في أول الأمر ثم وجدوا أن من الحكمة أن يضموا هذه الطبقة الجديدة إلى صفوفهم بدلاً من أن تنضم إلى جانب العامة، وهكذا تغيرت الطبقة الحاكمة اجتماعياً وأصبحت تتكون من الأشراف القدماء إلى جانب الأثرياء الجدد.

ونتيجة لهذه الحالة، فقد ازدادت تعقيدات الحياة الاجتماعية وأصبح الصراع الطبقي أكثر حدة، وبدأ يأخذ مظهراً سياسياً، أي صراع الفقراء ضد الأغنياء.

رابعاً: حكم الطغاة:

بدأت تنتشر في بلاد اليونان أثناء القرن السادس قبل الميلاد ظاهرة سياسية جديدة عرفت باسم حكم الطغاة. وكان الطاغية أحد الأشخاص الأقوياء الذين يتزعمون العامة في ثورتهم ضد حكومة الأقلية ويأخذون الحكم بأيديهم ويتسلطون عليه بغير الطريق الشرعي الذي هو إما بالوراثة في النظم الأرستقراطية، أو الملكية، أو بالانتخاب حسب القوانين المنظورة. ويلاحظ أن

حكم الطغاة في بلاد اليونان لم يعمر طويلاً، لأن الطغاة كانوا يظهرون في وقت الأزمات الحادة الاقتصادية والاجتماعية، وكانوا يعملون عادة على حل هذه الأزمات إرضاء لطبقة العامة التي يعتمدون عليها، وكانت وسيلتهم التي يتبعونها عادة هي مصادرة أملاك الأشراف وتوزيعها بين الفقراء.

خامساً: الحكومات الديمقراطية:

كان لمحاولة الطغاة الاحتفاظ بالحكم في أسرهم من بعدهم، وكثيراً ما كان الأبناء أقل قدرة ومهارة من آبائهم، وكان لهذا أثره في عمل العامة وقد نضجت تجاربهم السياسية على التخلص من الطغاة وأخذ الحكم في أيدي العناصر الشعبية، وهكذا تقوم الحكومات الديمقراطية. وتستمر الديمقراطية في كثير من المدن اليونانية لبعض الوقت، ولكن بسبب توالي الحروب واشتداد الأزمات الاقتصادية نجد هذا النظام الديمقراطي يتعرض أيضاً للفساد، وتدخل النظم السياسية اليونانية في مرحلة جديدة يطلق عليها «سيادة الديماجوجية»، ثم تنتهي النظم اليونانية بعد ذلك بخضوع بلاد اليونان للامبراطورية الرومانية.

وتجدر الإشارة في نهاية هذه الفكرة العامة عن تطور النظم السياسية في بلاد اليونان أن جميع المدن اليونانية لم تخضع لهذا التطور بصورة واحدة أو في مراحل موحدة.

التنظيم السياسي لدولة المدينة

سنقوم فيما يلي بدراسة التنظيم السياسي لدولة المدينة في بلاد اليونان متخذين من مدينة أثينا المثال الذي سنقوم بدراسته، وذلك نظراً لأهمية مدينة أثينا بين المدن اليونانية، حتى كان الكتاب اليونانيون القدامى يطلقون عليها لقب «يونان اليونان»، كما أنه قد طبقت في هذه المدينة تجربة الحكم الديمقراطي ووصلت فيها إلى مرحلة لم تصلها المدن الأخرى، وحظي نظام دولة أثينا باهتمام فلاسفة الإغريق وعنايتهم أكثر من أنظمة المدن الأخرى، ولذلك فإنها تعد نموذجاً لغيرها من المدن اليونانية.

وسنتتبع التنظيم السياسي لأثينا حسبما ورد في دستور كليثنيس الذي يعتبر الأساس الديمقراطي لأثينا، ويتميز بأنه أزال العقبات التي كانت تعترض النظم الديمقراطية والتي كانت السبب في فشل الدساتير السابقة، وتتمثل هذه العقبات في الصراع القبلي والصراع الحزبي. ولقد أقام تنظيمه على أساس إداري بحت لا يتقيد بالاعتبارات القبلية وقضى هذا التنظيم على الصفة السياسية للقبيلة القديمة، وقضى كذلك على الصراع الحزبي الذي ارتبط بالمكان، وكذلك أيضاً في الهيئات السياسية لم يعد يتقيد بالقبائل القديمة بل أصبح مرتبطاً بأقسام إدارية جديدة أنشأها.

ويتمثل التنظيم السياسي في وجود:

١ ـ مجلس للعامة أطلق عليه «الأكليزا» Ecclesia.

٢ ـ مجلس شورى أطلق عليه «بوليه» Boule.

٣ ـ القضاة Heliee.

١ ـ مجلس العامة (الجمعية الشعبية) Ecclesia:

كان يتكون من جميع المواطنين الأحرار في أثينا، وفي بداية القرن الخامس قبل الميلاد كان يجتمع مجلس العامة عشر دورات في العام، ولكن في نهاية القرن الخامس بلغ عدد اجتماعاته نحو الأربعين دورة، ومع ذلك ظلت الاجتماعات العشر الأول اجتماعات رئيسية، وكان جدول الأعمال يعلن قبل الاجتماع بأربعة أيام، إلا أنه يحق للمجلس أن يدخل عليه ما يراه من تعديلات سواء بالحذف أو بالإضافة، ويجوز دعوة المجلس للانعقاد في اجتماع طارىء إذا ما دعت الظروف لذلك.

ويرأس اجتماعات مجلس العامة مجلس الخمسين ـ الذي سنشير إليه فيما بعد ـ وفي كل يوم ينتخب رئيس للمجلس من بينهم. وتبدأ الاجتماعات بالصلاة على الإله والدعاء على المواطنين غير الصالحين، ثم يبدأ المجلس في دراسة الموضوعات الواردة بجدول الأعمال.

ويمكن لكل مواطن التحدث وإبداء وجهة نظره واقتراح ما يراه من تعديلات على المشاريع المعروضة، وكذلك اقتراح القوانين والمراسيم. وكان يتم أخذ الأصوات في المجلس بصورة علنية وذلك برفع الأيدي، وفي بعض الحالات كان يتم التصويت بصورة سرية وذلك في حالة قيام المجلس بالحكم على شخص ذو نفوذ بالسجن لمدة عشرة أعوام. وبمجرد انتهاء عملية التصويت بالموافقة على قانون ما، فإنه لا يجوز أن يستمر محلاً للمناقشة من المواطنين، إذ يتعين على الجميع احترامه، حيث أن هذا المجلس يمثل الشعب، وبالتالي تصبح سلطته مطلقة لأن الشعب هو مصدرها، وعلى ذلك فقد كانت سلطات المجلس تكاد تشمل كل شيء ولا يقيده إلا ما قرره أو يقرره هو من قيود.

وفيما يتصل بسلطات المجلس فيمكن إيجازها فيما يلي:

١ ـ سلطات سياسية وتشمل كل ما يتعلق بسياسة الدولة الخارجية

والداخلية كإعلان الحرب وتقرير السلام والتصديق على المعاهدات وتحديد عدد المحاربين.

٢ ـ سلطات انتخابية مثل تعيين القضاة ـ من بين أعضائها ـ وتفويضهم في القضاء، وهو الذي يختار أعضاء مجلس الخمسمائة من بين أعضائه ولمدة عام.

٣ ـ سلطات تشريعية، وتتمثل في دراسة مشروعات واقتراحات القوانين والتصويت عليها. وكذلك تعديل القوانين القائمة.

٤ ـ سلطات مالية: مثل الرقابة المالية، والتصويت على القوانين المالية والنقدية والجمركية.

ويلاحظ أن المجلس كان يباشر هذه السلطات أياً كان عدد المواطنين الحاضرين، ومع ذلك فإنه كان يشترط أن يتوافر على الأقل ٦٠٠٠ ستة آلاف مواطن للتصويت على بعض القضايا ومنها النفي السياسي وهو الذي أوجده كليثنيس لينقذ أثينا من أي محاولة للطغيان، ويعرف هذا النظام باسم «اوستراكسموس» Ostrakismos.

وكان مجلس العامة يجتمع مرة كل عام إذا رأى أن هناك شخصاً زاد نفوذه وسلطانه وقد يهدد نظم الدولة وسيادتها، ويصدر المجلس حكمه ضد هذا الشخص، وإذا أجمع ٦٠٠٠ مواطن على نفيه، فإنه ينفي لمدة عشر سنوات دون أن يفقد حقوقه السياسية أو المدنية أو ممتلكاته. ومنها كذلك حق المواطنة الأثينية أي الجنسية، وأخيراً تجريم أو عدم تجريم أفعال أو إعفاء من أحكام.

وتشجيعاً للشعب في ممارسة الديمقراطية وعلاجاً لما ظهر في نهاية القرن الخامس ق.م من عدم التهافت على حضور الجمعية، تقرر صرف مكافأة حضور يومية تعادل في قيمتها ما تحتاجه أسرة عادية من إنفاق يومي، وذلك بالإضافة

إلى وجود مكافأة كلية عن كل انعقاد تصرف للحاضرين الذين يتقدمون للصرف وحتى نهاية الاعتماد.

يتضح من تكوين مجلس العامة وسلطاته، أن الشعب في نظر الإغريق الاثينيين هو مصدر السلطة في دولة المدينة، وأن سلطته مطلقة لا يحددها إلا ما يتخذه المجلس من قوانين وقرارات، وهو ما ترتب عليه ظهور قاعدة أخرى هي عدم جواز مخالفة القانون، لأنه يعبر عن إرادة الشعب،

٢ ـ مجلس الشورى (بوليه) Boule:

يتكون مجلس الشورى من خمسمائة عضو يختارهم مجلس العامة بالاقتراع العام بحيث يكون بينهم خمسون عضواً من كل قبيلة من قبائل المدينة العشر، ومدة عضويتهم عام واحد، وكان من حق جميع المواطنين الاشتراك فيه بشرط بلوغهم سن الثلاثين.

واجتماعات مجلس الشورى عامة حيث يستطيع المواطنون حضور اجتماعاته ويستطيعون أيضاً ـ بإذن من لجنة الخمسين أو بناء على قرار مجلس العامة ـ التحدث في موضوع أو أكثر من الموضوعات المطروحة. وكانت اجتماعاته يومية وتتم بناء على دعوة من لجنة الخمسين.

وكانت تتكون لجنة الخمسين من خمسين عضواً من أعضاء المجلس، ويرأسها رئيس تختاره اللجنة كل يوم بواسطة القرعة، وكانت لجنة الخمسين بمثابة حلقة الاتصال بين الجمعية والمجلس. وأقامت لجنة الخمسين في مبنى مملوك للدولة وتصرفت باسم الشعب ابتداء من الاتصال بممثلي الدولة الأجنبية والقضاة إلى إصدار الأوامر لقادة القوات الحربية، وكذلك القبض على المجرمين والمنحرفين.

وفيما يتصل باختصاصات مجلس الشورى، فقد كان اختصاصه

الأساسي يتمثل في قيامه بتحضير قرارات مجالس العامة وقيامه بتنفيذ هذه القرارات. ومن ناحية أخرى، فنظراً لأن هذا المجلس كان دائم الانعقاد فإنه كان يمثل أساس النظام ذاته وبالتالي أساس الديمقراطية في هذا النظام.

وفي مجال مباشرة الاختصاص التنفيذي كان المجلس يشرف على الشؤون العامة كلها مثل الشؤون الحربية والمالية والممتلكات العامة ومحاكمة الموظفين، وفي أثناء فترات الأزمات السياسية الكبرى كان يمنح المجلس سلطات كاملة.

وابتداء من الفترة (٤١٣ ـ ٤١١ق.م) ظهرت لجنة تتولى مسائل الدفاع وصياغة مشروعات القوانين. ويلاحظ أن ما يتخذه المجلس من قرارات في الشؤون العامة يكون نافذ المفعول على أساس تفويض الشعب له ممثلاً في مجلس العامة.

٣ ـ القضاء Héliée:

كان تولي القضاء في أثينا من حق جميع المواطنين وعلى ذلك فقد أطلق عليهم «قضاة شعبيون»، وحدد تولي العمل القضائي بمدة عام لا يجوز تجديده كما يمنع الجمع بينه وبين وظيفة أخرى.

وانقسم القضاة إلى ثلاث مجموعات: المجموعة الأولى، قضاة يساهمون في ممارسة بعض أعمال أومظاهر السيادة، ومن هنا يمكن وصفهم بقضاة سياسيون، والمجموعة الثانية، قضاة إداريون يساهمون في المسائل الإدارية والمالية، والمجموعة الثالثة قضاة عاديون لمحاكمة الهاربين والكتبة والعبيد... الخ. وكان للقضاة وضعاً خاصاً سواء من حيث المسؤولية الملقاة عليهم، أو من حيث المزايا والمكافآت المقررة لهم.

ويتم اختيار القضاة بواسطة مجلس العامة، أما بواسطة الانتخاب أو

بالقرعة وذلك بعد استيفاء شروط معينة كالمواطنة والتجنيد وبلوغ سن الثلاثين، وكان يتم اختيار حوالي ستة آلاف شخص كل سنة لهذه الوظائف. أما عدد أعضاء المحكمة الواحدة فكان يتراوح ما بين ٢٠١ إلى ٥٠١.

أما عن طريقة إصدار الحكم، فكان ذلك يتم على مرحلتين، الأولى: تؤخذ فيها آراء القضاة على الإدانة أو البراءة، والثانية: كان يتم بها تحديد نوعية العقوبة ويتم ذلك أيضاً عن طريق التصويت.

وحكم هذه المحاكم نهائي لا يقبل أي صورة من صور الطعن، ولما كانت كل محكمة تعتبر نفسها ممثلة للشعب الأثيني أو أنها الشعب، فلذلك فإن حكم محكمة ما لم يكن ملزماً لمحكمة أخرى. ويقول الأستاذ سباين في هذا الصدد أن حكم أي محكمة لم يكن ليلزم محكمة أخرى لأن كلتيهما ممثلة للشعب في عملها وتعتبر بصدده كالجمعية الشعبية نفسها، فكل منهما تعتبر أنها هي الشعب في نطاقها، ومن هنا كانت المحاكم أداة لتوثيق رقابة الشعب وإشرافه على الموظفين وعلى القانون ذاته.

ولهذه المحاكم صلاحية الإشراف على موظفي الدولة، واتخذ ذلك ثلاث صور، الأولى الحق في اختبار صلاحية المرشح قبل توليه الوظيفة، والثانية كانت عن طريق محاسبة ومراجعة أعمال الموظف عند انتهاء خدمته، أما الصورة الثالثة فهي الحسابات وصرف أموال الدولة.

وكان لهذه المحاكم كذلك، حق الإشراف على دستورية القوانين، أي كما ذهب البعض إلى القول بحق محاكمة القانون نفسه، حيث كانت لهذه المحاكم صلاحية الاعتراض على تطبيق قانون إن كان مخالفاً للدستور.

المثل السياسية العليا عند اليونان

قبل دراسة آراء فلاسفة اليونان ومذاهبهم السياسية، نقوم ببحث المثل السياسية العليا عند اليونان والمتمثلة في الديمقراطية والحرية والقانون.

١ ــ الديمقراطية:

اعتبر الفكر الأثيني جميع نشاطات ومشاكل الفرد تتصل اتصالاً وثيقاً بالمدينة، ولذلك فإن الحياة في المدينة هي حياة مشتركة يشترك فيها جميع الأفراد، فالقواعد التي تنظم أمور المدينة هي في الواقع أسلوب للحياة أكثر من أن تكون نظاماً تشريعياً. واستتبع ذلك المساواة السياسية والسلطة.

ويرى بعض الباحثين أن التعلق بالمساواة السياسية في ذلك الوقت كان يقوم على بعض حالات الخوف أو الخشية من عدم التوازن في المجتمع، فالمساواة تحمي الطبقات الشعبية ضد أي رد فعل لحكم الأقلية وإخراجهم عن الهيئات التمثيلية والشعبية.

واقتضى مبدأ المساواة أن يشارك الجميع في أمور دولة المدينة فلا يحرم شخص ما من هذه المشاركة بسبب ثروته أو مركزه الاجتماعي، فالجميع متساوون في الحقوق، العامة منها والخاصة، فلا تفضيل لأحد على آخر، وكانت المشاركة بالأعمال السياسية ليس فقط من حقوق المواطن بل واجب عليه، وليس هناك من تمييز بين الحاكم والمحكوم، فكل واحد سيكون حاكماً ومحكوماً بدوره.

ومن أهم الأركان التي قامت عليها ديمقراطية دولة المدينة، **إن سلطة التقرير النهائية يتعين أن تكون للشعب** وهم المواطنون الذين لم يصدر بشأنهم قرار حرمان - مثل صدور حكم بالعبودية مثلاً ـ، واستوفوا شروط المواطنة مثل السن والتجنيد، وكان يتم ذلك في إطار المؤسسات الموجودة وهي الجمعية الشعبية

ومجلس الشورى والقضاء. ففي الجمعية الشعبية نجد كل الشعب ـ نظرياً ـ وما يصدره المجتمعون في الجمعية لا يصدر باسم الجمعية وإنما باسم الشعب كله، فجميع المواطنين الحاضرين الاجتماع أحرار ومتساوون في طلب الكلمة وفي إبداء الرأي وفي التصويت، وما يصدر عنهم من قرارات تتمتع باحترام الجميع، إذ يفترض أنها قرارات كل الشعب الأثيني، وعلى ذلك تكون ممارسة السلطة مقرونة بصاحب السلطة، وبذلك تصبح ممارسة مباشرة للديمقراطية.

ومجلس الشورى ليس هيئة ذات استقلال عن الجمعية الشعبية، بل هو جزء منها، فهو يمثل بشكل مجمل الوجود الدائم للشعب وممارسته الفعلية للسلطة، وكانت تمثل لجنة الخمسين، حلقة الوصل بين الجمعية الشعبية ومجلس الشورى. والأمر كذلك بالنسبة للقضاة الذين كانوا يختارون من بين الشعب، وقام القضاء بدور تنفيذي وتشريعي.

ويتضح من ذلك أن النظام الأثيني قام على أساس أن الشعب هو مصدر السلطة وهو الممارس لهذه السلطة في داخل تنظيمات معينة أقامها، وهكذا كانت سلطة الشعب هي السلطة العليا والحاسمة والنهائية.

ويتمثل الركن الثاني من الأركان التي قامت عليها ديمقراطية دولة المدينة في **تناوب القيادة والطاعة**، وبمقتضى هذا المبدأ فإن القيادة والطاعة في ديمقراطية دولة المدينة يتعين ألا تكون دائمة بالنسبة لنفس الأشخاص، وحيث أن حرية جميع المواطنين ومساواتهم هي جوهر ديمقراطية المدينة، لذلك تعين حدوث تناوب بين المطيعين والمطاعين، حيث أن المواطن حر في مشاركته للآخرين في ممارسة الديمقراطية، والكل متساوون حيث توجد إمكانية قيامهم بإعباء السلطة، وفي هذا المعنى قال أرسطو أنه لا يمكن أن يطلب من المرء أن يطيع إلا إذا كان من الممكن أن يقوم بدوره في القيادة.

ووضع النظام الأثيني العديد من الضوابط التي تساعد على إمكانية

التناوب بين الحكام والمحكومين، ومن أهم هذه الضوابط استخدام طريقة القرعة في اختيار من يعهد إليه بعمل عام، وذلك بجانب الانتخاب، وكذلك الجماعية في القيادة، حيث اعتقد الإغريق أن الجماعية في القيادة تحقق من ناحية عدم الانفراد بالسلطة حيث يوجد أكثر من فرد وهو ما يسمح بتحقيق التناوب وإن كان ذلك بصورة متواضعة، كما أنها توفر من ناحية ثانية حماية للديمقراطية بتجنب الفردية، ومن ثم استبداد الفرد، ومن ناحية ثالثة تساعد على وجود القبائل العشر الأساسية على الأقل في السلطة، وعلى هذا التصور تكون الجماعية وسيلة لتحقيق الديمقراطية.

ومن هذه الضوابط كذلك المدد القصيرة التي يسمح فيها بتولي المناصب مما يجعل فرصة التناوب أكثر إمكانية بل وأكثر احتمالاً. وكان بعض هذه المناصب يستمر ليوم واحد مثل رئيس الجمعية الشعبية ورئيس لجنة الخمسين، أو لمدة عام مثل مجلس الشورى، وكان تحديد المدد مطبقاً في كل سلطة وفي تحديد محكم، ولم يستثنى في ذلك إلا في حالة القواد العشر، ويرجع ذلك إلى طبيعة المهمة التي قد تتطلب التجديد.

أما الركن الثالث من أركان ديمقراطية دولة المدينة فيتمثل في خضوع الحكام للشعب. وفي النظام الأثيني كان هذا الخضوع مباشراً في معظم الأحوال حيث يخضع الحكام مباشرة للشعب مجتمعاً في الجمعية الشعبية أو مجلس الشورى أو قاضياً في المحكمة. كما كانوا يخضعون للشعب بطريق غير مباشر مثل: احترام وتنفيذ القوانين، وتوقيع العقاب على مخالفة هذه القوانين، ومراقبة الحكام أثناء عملهم، وكان يتم التصويت في الجمعية الشعبية بشأن هذه الرقابة، وكانت توجد جزاءات في مواجهة الحكام من قبل الجمعية مثل عدم إعادة الانتخاب، والطرد من العمل، وتشكيل لجنة فحص الأعمال المنسوبة إلى الحكام لتقرير الجزاء المناسب والحكم على من يخالف بالعقاب الرادع.

٢ ـ الحرية:

كانت الحرية ولا تزال من أكثر الموضوعات التي تطرق إليها الكتاب والفلاسفة، وتأتي أهمية الحرية من أنها تتصل اتصالاً وثيقاً بكيان الفرد ووجوده، فإن الديمقراطية التي تسعى إليها المجتمعات البشرية وتحاول جعلها دستوراً للحكم لا يمكن الوصول إليها دونما أن تكون الحرية هي القاعدة التي يبنى عليها نظام الحكم.

ولقد ذهب الفكر السياسي الإغريقي إلى أن الحرية هي المعيار الذي يتميز به الإغريقي عن الهمجي، وقد كان الإغريق يؤكدون كثيراً على هذه الناحية، أي فكرة الحرية، ولا يتركون أية فرصة تمر دونما التغني بالحرية.

وحالة كون الشخص حراً بالنسبة للإغريق هو أن لا يكون عبداً بأي شكل من الأشكال، أو لأي شخص من الأشخاص. فأهل أثينا استطاعوا أن ينتزعوا حرياتهم الواحدة بعد الأخرى إلى أن وصلوا إلى التمتع بالحرية السياسية، والتي هي في نظر الإغريق الحق في عدم الطاعة إلا للقانون.

فعندما تكونت دولة المدينة استطاعت أن تحرر الفرد من الخضوع الذي كان عليه بالنسبة إلى بعض الأشخاص أو الجماعات أو شخص معين، ولكن مقابل ذلك تطلبت منه أن يكرس لها نفسه ويخضع لها، فهي حرية بواسطة القانون.

ولقد أشار أحد مفكري أثينا إلى مفهوم الحرية فقال: «ليس في حياتنا العامة عزلة، ولا في حياتنا الخاصة تشكك من الأفراد أو سوء الظن، ولسنا نبغض جارنا إن هو فعل ما يريد، ولسنا نرميه بنظرة لا يرتضيها ولو كانت لا تؤذيه، وإن كنا نتذوق الحرية في روابطنا الخاصة إلا أن روح الوقار تسود تصرفاتنا العامة، وإنه ليعصمنا من الخطأ احترامنا للسلطات والقوانين».

ويوضح إيمان الأثيني بفكرة الحرية المناقشات التي كانت السمة البارزة في

إدارة شؤون المدينة، فلقد اقتضى مبدأ الحرية أن يشارك جميع المواطنين في إدارة شؤون الدولة، وتوجيه أمورها بشكل حر، وما المناقشة إلا إحدى الوسائل التي تؤدي إلى هذا الغرض.

٣ ـ القانون:

مما لا مراء فيه أن القانون هو المرجع الأعلى في تنظيم أمور الدولة، فالحرية بدون قانون تؤدي حتماً إلى الفوضى، فحرية الأفراد يجب أن تتضمن احترام القانون، فالسيادة للقانون وليست إلى شيء آخر.

وقد أدرك الأثيني بأن طاعة القانون من الأمور التي تؤدي إلى تحقيق الديمقراطية، فعندما يكون الحكم لغير القانون يحل محله حكم القوة غير المشروعة وفي ذلك يقول أحد فلاسفة اليونان بأن الجميع يدينون للقانون بالطاعة، والقانون هبة من الآلهة، وفي نفس الوقت فإن العقلاء من القوم اكتشفوا فوائده فأوصوا بالعمل به.

فلقد اتصل القانون في المجتمعات القديمة بالدين، ولم يكن المجتمع الأثيني يتميز عن غيره في ذلك، فلقد تأثروا بالنظرة الدينية للقانون وانتقل هذا التأثر إلى قانونهم الوضعي.

ففي أول الأمر كان القانون في نظرهم إرادة إلهية، وحيث أنه كذلك، فهو مقدس وثابت ومعلوم للجميع ويتمتع باحترام الجميع. والواقع أن الصفة الأولى للقانون وهي صدوره عن الشعب صاحب السيادة وممارسها تقابل صفة التقديس حيث تظهر الديمقراطية نفسها في صورة مقدسة، بل لنا أن نتصور تقديس المواطن لذاته من خلال تقديس القانون الذي ساهم هو مع باقي المواطنين في وضعه.

فلقد تضمنت الحرية عند الأثينيين احترام القانون، فلم يتصور الأثيني أنه

مطلق الحرية، بل أدرك تمام الإدراك ذلك الفارق الدقيق بين قيد يفرضه عليه غيره بطريقة تحكمية، وقيد آخر يأخذ نفسه به لإحساسه بأن القانون عندما ينص عليه إنما يتضمن أمراً خليقاً بالاحترام والطاعة.

أما عن دور القانون في ديمقراطية دولة المدينة فهو مرتبط بسيادة القانون والتي لا تنفصل بدورها عن الديمقراطية وتنظيمها، فالقانون هو أساس حياة المدينة، وهو السيد الوحيد الساهر ليلاً ونهاراً لحماية الديمقراطية في مواجهة الحكام والمحكومين على السواء.

الفكر السياسي اليوناني

مقدمة:

قبل دراسة الفكر السياسي عند اليونان نرى أنه من الأفضل التميز بين الفكر السياسي والنظام السياسي، وذلك منعاً للبس بينهما. فالنظام السياسي هو النظام القائم في المجتمع فعلاً بكل مؤسساته سواء كانت هيئات تنفيذية أو مجالس تشريعية أو نظاماً ملكياً أو رئاسياً، أو غير ذلك، بكل ما يستتبعه هذا من قوانين مكتوبة أو متعارف عليها تحدد الحقوق والواجبات وطرق التصرف حتى يسير جهاز الحكم في طريقه المرسوم له.

أما الفكر السياسي، فهو الفكر الذي يتعرض للنظام السياسي القائم، اتفاقاً أو اختلافاً معه، أو يتحدث عن النظام السياسي الذي ينبغي أن يكون، وهنا يكون الحديث عادة عن الأسس النظرية أو المبادىء أو الأركان التي يقوم عليها أو ينبغي أن يقوم عليها هذا النظام أو ذاك. كذلك ليس من اللازم أو من الوارد في كل الأحوال أن يتخذ الفكر السياسي شكل النظريات المتبلورة الكاملة التي تعرض كل شيء وتحلل كل شيء، وإنما قد يكون هذا الفكر اتجاهاً أو موقفاً نستنتجه بشكل مباشر أو غير مباشر من مقال أو نقش أو قصيدة أو مسرحية أو أسطورة أو أغنية أو أية صورة أخرى من صور التعبير طالما كان هذا الاتجاه أو الموقف يتصل بنظام أو تكوين سياسي موجود فعلاً أو احتمالاً أو تمنياً، وبغض النظر عن الطريقة التي تظهر بها صورة التعبير عن هذا الفكر.

وفي مجال الفكر السياسي فلقد تميز اليونانيون عن غيرهم من الشعوب القديمة بغزارة مخلفاتهم من الفكر السياسي، ومعالجة هذا الفكر للمقومات الفعلية والواقعية التي يقوم عليها المجتمع وبحثه فيما ينبغي أن تكون عليه، ولقد

ساعدت ظروف المجتمع اليوناني، والأحداث التي مر بها على ظهور فكر سياسي أخذ يتطور بشكل مطرد.

ومن هذه الظروف الأحوال الاقتصادية في بلاد اليونان، فلم يعرف المجتمع اليوناني في عمومه الاستقرار الاقتصادي الكامل الذي تسيطر فيه طبقة واحدة على مورد الإنتاج الرئيسي بصفة مستمرة، أو على الأقل لفترات طويلة، وإنما توزعت فيه موارد الإنتاج بين أكثر من طبقة وبشكل متتابع، ومن ثم لم تكن هناك الفرصة الكاملة لتضخم سلطة الدولة ممثلة في طبقة واحدة على حساب الطبقات الأخرى، وإنما كان المجال مفتوحاً أمام الطبقات الحاكمة والمملوكة لإعادة التوازن بينها كلما عرضت متغيرات جديدة، ومن ثم للأفكار التي تحدد العلاقة بين الفرد والدولة.

ومنها كذلك ظروف المدن اليونانية التي أدت إلى تعاقب نظم الحكم فيها في كثير من السرعة والتتابع، فقد تعاقبت على أغلب هذه المدن خمس نظم في فترة زمنية لا تتعدى ثلاثة قرون، وكانت سرعة التغير في بعض الأحيان بالدرجة التي يعاصر فيها المواطن أكثر من نظام، بينما يسمع من شاهد عيان من الجيل السابق له عن نظام آخر على الأقل. كما أدى الاتصال التجاري النشط عن طريق التوسع والتجارة إلى أن يحتك اليوناني بأكثر من جهة، وأن يرى نتيجة لذلك أكثر من نظام لنظم الحكم التي عرفها أو سمع عنها.

وقد كان لذلك كله أثره في تفكير اليوناني، إذ كان من الطبيعي تحت هذه الظروف أن يقارن اليوناني بين هذه النظم وأن يناقشها مع غيره وبخاصة أن وضع هذه المدن الصغيرة كان يسمح بسهولة الاحتكاك المباشر والمستمر بين المواطنين. وهكذا تهيأت الظروف التي سمحت للوعي اليوناني الجماعي أن ينمو وأن ينضج، وهو الذي يدور أساساً حول التوازن بين الفرد والدولة.

ولقد مر الفكر السياسي اليوناني بمرحلتين رئيسيتين، وهما:

(أ) المرحلة الأولى: وهي مرحلة ما قبل أفلاطون وأرسطو وهي مرحلة التكوين الفكري للمفاهيم السياسية للمقومات الأساسية للنظام الذي ينبغي أن يسود المجتمع اليوناني، ومحاولة تحديد مقومات الدولة.

(ب) المرحلة الثانية: وتمتد بظهور مفكرين عظام أخذوا يقدمون التفاصيل العملية التي تربط بتطبيق مفهوم الدولة كما يتصوره كل منهم، وسنقوم بدراسة هاتين المرحلتين بالتفصيل فيما يلي:

(أ) المرحلة الأولى

يمكن أن نطلق على المرحلة الأولى من مراحل الفكر السياسي عند اليونان اسم «مرحلة ما قبل أفلاطون وأرسطو»وتتصل الأفكار التي ظهرت في هذه المرحلة بالمقومات الأساسية للنظام الذي ينبغي أن يسود المجتمع اليوناني، ولقد كان الفكر السياسي اليوناني في هذه المرحلة يدور داخل التكوين الهيكلي العام للدولة، ومحاولة تحديد الوسائل التي يمكن أن يطبق من خلالها دون الدخول إلى أية تفصيلات تناقش الإيجابيات والسلبيات المتصلة بهذه الوسائل، ومن المفكرين الذين ظهروا في هذه المرحلة كل من: هوميروس وهزيودوس وسولون وايسخيلوس وهيرودوت وهيبودام دي ميليه وسقراط.

١ ــ هوميروس:

يحيط بهوميروس ونسبه والعصر الذي ينتمي إليه الكثير من الغموض، وكذلك فإن نسبة ملحمتي الإلياذة والأوديسة، أو أجزاء منهما إليه، قد لا تكون نسبة صحيحة، وربما كان أقرب الأشياء إلى الصحة أن هاتين الملحمتين كانتا عبارة عن مجموعة من الأشعار والأناشيد الفولكلورية تغنى بها الناس في فترة تمتد إلى أكثر من ثلاثة قرون، وذلك بين أوائل القرن الثاني عشر وأواسط القرن

التاسع قبل الميلاد، قام بجمعها وصياغتها في هيئة هاتين الملحمتين اللتين تدور أولاهما، وهي الإلياذة حول مهاجمة القوات المحاربة لمنطقة طروادة على الساحل الشمالي الغربي لآسيا الصغرى، وتدور الثانية وهي الأوديسة حول المغامرات والأهوال التي واجهها أحد الأبطال اليونانيين في هذه الحرب، وهو الملك أوديسيوس، في طريق عودته من طروادة إلى مقر ملكه إثاكه على الساحل الغربي لبلاد اليونان.

وتناولت الملحمتان وصف الحياة اليومية في بلاد اليونان، وكذلك نظرة اليونان إلى القيم الاجتماعية مثل مركز المرأة في المجتمع، ونظرة اليونان إلى الدين والآلهة، وموقف اليونان من القانون وما كان يسودها من تنظيم سياسي واقتصادي ومن تعايش طبقي واجتماعي، ثم تناولت آمال اليونانيين وأمانيهم وأفكارهم عن المجتمع المثالي الذي لا تظهر فيه عيوب مجتمعهم الذي يعيشون فيه. ونحن نستخلص هذه الأفكار من خلال الأحداث والمحاورات والمواقف الموجودة في الملحمتين.

ولقد ظهرت في هاتين الملحمتين أولى الأفكار المتصلة بالمقومات الأساسية للدولة، وكان ذلك في أواسط القرن التاسع قبل الميلاد، حيث شهد المجتمع اليوناني مرحلة انتقال أساسية في تكوينه تراجعت فيها قوة الملكية في مقابل ازدياد نفوذ قوة الطبقة الأرستقراطية من أصحاب الأراضي الزراعية والرعوية، وأدى ذلك في أغلب الأحاين إلى صراع سافر بينهما، وفي ذلك الوقت كانت طبقة العامة لا تزال بعيدة عن الاشتراك في تصريف الأمور. وكان المجتمع اليوناني في هذا الوقت عبارة عن مجموعة من التجمعات القبلية أو السكانية تأخذ طريقها نحو التجمع الذي اتخذ في النهاية شكل المدن اليونانية التي أصبحت لكل منها صفة الدولة شكلاً ومضموناً، ولكنه لم يكن قد وصل بعد إلى نهاية هذا الأمر، فقد كانت المدن اليونانية خلال هذه المرحلة تبحث عن

كيان مستقر واضح المعالم، ومن هنا فقد كانت آمال هذا المجتمع تدور حول تحقيق المقومات الأساسية لنظام مستقر.

وتعبر الأفكار السياسية التي يمكن استخلاصها من ملحمتي الإلياذة والأوديسية عن الأحوال السياسية التي كان المجتمع اليوناني يطمح في تحقيقها، وفي هذا المجال نرى أن الهدف في هذه المرحلة هو الوصول إلى نوع من الاستقرار الذي يحقق السلام الاجتماعي في حدود الوضع السياسي القائم فعلاً، ويذكر هوميروس أن وسيلة تحقيق الوفاق والسلام المنشودين هي المناقشة وذلك في الاجتماعات التي تعقد في ساحة المدينة، وكان من حق طبقة العامة حضور هذه المناقشات دون أن يكون لهم حق المشاركة فيها بالرأي أو النقد.

ويشير هوميروس إلى الروابط الاجتماعية المنظمة التي يفترض وجودها بين أفراد المجتمع المتحضر سواء اتخذت هذه الروابط شكل قوانين موضوعة أو تنظيم عائلي أو تقاليد ترعاها الآلهة، وتفرض احترامها على الجميع. ويعتبر ذلك من المقومات الرئيسية للمجتمع المنظم.

ويشير هوميروس إلى الروابط الاجتماعية المنظمة التي يفترض وجودها بين أفراد المجتمع المتحضر سواء اتخذت هذه الروابط شكل قوانين موضوعة أو تنظيم عائلي أو تقاليد ترعاها الآلهة، وتفرض احترامها على الجميع. ويعتبر ذلك من المقومات الرئيسية للمجتمع المنظم.

ومن المقومات الأساسية لقيام مجتمع مستقر منظم حسبما يظهر في أشعار هوميروس، الاقتصاد المنظم الذي يقوم على أساس ثابت تقوم فيه الزراعة والرعي بالدور الرئيسي وذلك بجانب قدر ضئيل من التجارة والصناعة لتغطي حاجات المجتمع. وهو يبرز هذا الاقتصاد المنظم على أنه الأمر اللائق بالمجتمعات المتحضرة.

ومن هذه المقومات كذلك ما يتصل بالجانب الدفاعي، ويشير هوميروس

إلى هذا الجانب ضمناً أثناء وصفه للمدن التي عرض لها في ملحمتيه، وهو يشير إليها دائماً على أنها تقع في مكان محصن يقوم عادة على مرتفع من الأرض ويحيط بها سور يدفع عنها شر أي مغير، ويوجد في أعلاها حصن.

ويشير كل ذلك إلى مقومات المجتمع المنظم كما يراها ويحس بها هوميروس وفي الواقع كما كان يراها ويحس بها اليونان الذي كانوا يستمعون إلى أشعاره ويتغنون بها، وهي في الوقت نفسه مقومات أساسية لا بد من توفرها في أية دولة. وعلى ذلك فإنه يمكن القول أن ما ورد في هذه الأشعار من إشارات هو بداية لتبلور مفهوم الدولة عند اليونان. تلك الدولة القائمة على أركان ثابتة مستقرة سياسياً واقتصادياً ودفاعياً واجتماعياً.

٢ ــ هزيودوس Hesiodos:

شاعر يوناني عاش بعد هوميروس بحوالي قرن أي في القرن الثامن قبل الميلاد، ينسب إليه ملحمتين إحداهما عن الآلهة وتسمى «الثيوجوني» Theogonia أي سلالات الآلهة، والملحمة الأخرى تسمى «الأعمال والأيام» Erga Kai Hemera، وهي من أفضل المصادر التي نستشف منها الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع اليوناني خلال هذه المرحلة.

فلقد شهدت بلاد اليونان خلال هذه الفترة سيطرة الحكومات الأرستقراطية على المجتمع اليوناني الذي استكمل في ظل سيطرة هذا الحكم تكوين الدويلات اليونانية بحيث أصبحت كلمة «مدينة Polis» تشير إلى مفهوم الدولة وليس مجرد مفهوم عمراني.

وبعد أن أصبحت الطبقة الأرستقراطية تملك شرعية الحكم إلى جانب السيطرة على المجتمع اليوناني من النواحي الاقتصادية والعسكرية، أخذت تعمل على خدمة مصالحها على حساب طبقة العامة. ومن ناحية أخرى فلقد تحسنت

الأحوال الاقتصادية لطبقة العامة بعض الشيء، فزادت الملكية الخاصة للأراضي بين أفرادها عما كانت عليه من قبل، ويرجع ذلك إلى نشاط حركات الهجرة اليونانية إلى سواحل البحرين الأسود والأبيض، وكذلك العمل في التجارة البحرية.

ونتيجة لهذا الصراع الموجود بين الطبقة الأرستقراطية وطبقة العامة، نجد أن المثل الأعلى للفكر السياسي اليوناني خلال هذه المرحلة وكما عبر عنه الشاعر هزيودوس في ملحمته «الأعمال والأيام» هو تحقيق وجود «المجتمع الطيب» ولقد حدد الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق وجود هذا المجتمع الطيب في وسيلتين إحداهما العمل والأخرى العدالة.

وفيما يتصل بالعمل، فلقد رأى هزيودوس أن العمل الذي يبذل فيه جهد حقيقي هو الذي يؤدي إلى الازدهار سواء على مستوى الفرد أو على مستوى المجتمع وفي ذلك نجده في سطور ملحمته «الأعمال والأيام» يحض أخاه على العمل حتى يحقق ما يصبو إليه، وفي ذلك يقول له: «إذا كنت تصبو إلى الثروة فطريقك إلى تحقيق ذلك هو أن تنكب على العمل ثم العمل». وفي مكان آخر يصف الجهد المبذول بأنه هو الذي يؤدي بالعمل إلى نتيجته المرجوة، بينما الذي يؤجل عمله في صراع دائم مع الخراب. أما عن قيمة العمل بالنسبة للمجتمع فيشير أن العمل هو الطريق الذي وضعته الآلهة بيننا وبين الخير.

وحتى يؤدي العمل ثمرته المرجوة فكان لا بد من تحقيق العدالة، وهي تقوم عند هزيودوس على الأساس الأخلاقي، لأنه لم يكن يجول في ذهن العامة آنذاك تحقيق عدالة مقننة يكفلها الدستور في مواده كتشريعات واضحة ملزمة.

ولقد دعا هزيودوس إلى تحقيق العدالة وذلك بأكثر من وسيلة، ومن هذه الوسائل التذكير بالمعاناة التي يقاسي منها أفراد طبقة العامة والظروف السيئة التي يعملون فيها، والجهود المضنية المطلوب منهم بذلها. ومنها كذلك قيامه بإدانة

الجيل الذي يعاصره على أساس أنه كان من نتيجة تصرفاته أن أصبحت القوة هي الحق.

وقام هزيودوس بترديد الأفكار السائدة في المجتمع اليوناني حينذاك حول فكرة العدالة، فوضع العدالة في إطار إلهي مقدس، وفي ذلك يقول: «إن العدالة العذراء هي ابنة زيوس (كبير الآلهة) الذي تمجده وتحترمه الآلهة جميعاً، وهي أخت لآلهة السلام التي تنشر الازدهار حيث لا يدير الناس ظهورهم لما هو عادل.. وأن زيوس الذي يرى كل شيء ويفهم كل شيء سيرى كيف سيتعامل أهل المدينة مع العدالة، وهو لن يشن الحرب القاسية على من يسير في طريق العدالة، ولكن من يمارسون التجبر لن يفلتوا من عقابه.. أن هؤلاء سيصيبهم الجوع والوباء، ويهلك رجالهم وتعقم نساؤهم وتتقلص أعداد بيوتهم، وسيحطم الإله زيوس جيشهم الكبير وجدران مدينتهم وسفنهم في البحر».

٣ ـ سولون Solon:

شهدت المرحلة التي تلت عصر هزيودوس تحولاً كبيراً في المجتمع اليوناني ترك أثره على الفكر السياسي، فبدأ المفكرون يتجهون نحو قدر متزايد من التحديد لنوعية القيم التي يطرحونها كمقومات للدولة وذلك في ظل المتغيرات الجديدة التي حدثت في المجتمع من جراء حركة التوسع التي اندفع إليها المجتمع اليوناني منذ القرن الثامن قبل الميلاد، وهي الحركة التي واكبها تزايد النشاط التجاري، وأدى ذلك إلى ظهور طبقة صاعدة من التجار في مقابل الطبقة الأرستقراطية التي تسيطر على الأراضي الزراعية والرعوية.

وأدى ازدهار التجارة إلى إدراك طبقة العامة لأهمية دورها في المجتمع فهم أصحاب الحرف الذين يصنعون السلع اللازمة للتبادل التجاري، وهم عمال الموانيء والبحارة والجنود.

وترتب على هذا الوضع وجود ثلاثة أطراف، الطبقة الأرستقراطية القديمة

تسيطر على الأرض التي لم تعد مورد الإنتاج الرئيسي ولكنها تملك شرعية الحكم، وطبقة التجار التي تسيطر على التجارة التي أصبحت مورد الإنتاج الرئيسي ولكنها بعيدة عن الاشتراك في الحكم ومن ثم لا تستطيع الدفاع عن مصالحها المتزايدة، وطبقة العامة التي تملك دوراً كبيراً وفرصاً للمساومة الاجتماعية أمام الطبقتين السابقتين ولكن وعيها لم يصل بعد إلى ذروته حتى تستطيع أن تترجم هذه الفرص إلى حقوق تتناسب مع حجم الدور الذي تقوم به.

«ولقد حاول المفكر الأثيني سولون وذلك في القرن السادس قبل الميلاد عمل توازن بين هذه الطبقات كمقوم أساسي يحل مشكلة الدولة، وهو توازن نسبي يراعي ظروف كل طبقة، بما في ذلك حاجاتها الملحة، ومقدار ما تسيطر عليه من موارد الإنتاج، ومقدار وعيها بالدور الذي تحتله في المجتمع، هذا إلى جانب الهدف الأكبر وهو استقرار المجتمع مع عدم التفريط في كرامة طبقة لحساب طبقة أخرى.

فلقد كان سولون ـ حسبما وصفه أرسطو ـ بأنه حسب المولد والسمعة فهو من الطبقة الأولى، ولكن من ناحية الثروة والمكانة الاجتماعية فهو ينتمي إلى الطبقة المتوسطة، وقد كان معروفاً عنه الوطنية والاعتدال والحكمة والمعرفة.

وتنقسم تشريعات سولون إلى قسمين رئيسيين، يتصل القسم الأول منهما بمحاولة التوفيق بين مصالح الطبقة التجارية والطبقة الأرستقراطية، والقسم الثاني يستهدف إصلاح وضع طبقة العامة.

وفيما يختص بالتشريعات المتصلة بالتوفيق بين مصالح الطبقة الأرستقراطية وطبقة التجار، فقد ربط سولون في تشريعاته بين الثروة بوجه عام وبين الحقوق السياسية بحيث يصبح مقدار الدخل السنوي للفرد، بصرف النظر عن مصدر هذا الدخل سواء أكان من الأرض أو من التجارة، هو الأساس الذي تقوم عليه درجة تمتعه بهذه الحقوق.

وبمقتضى هذا التقسيم الاجتماعي كان المجتمع الأثيني ينقسم إلى أربع طبقات حسب دخل كل فرد في السنة بمقدار معايير Medimnoi من الحبوب أو الزيت أو النبيذ، الطبقة الأولى من كان دخله خمسمائة معيار في السنة وتسمى طبقة «أصحاب الخمسمائة معيار»، والطبقة الثانية وتسمى طبقة الفرسان والتي يقدر دخلها من ٥٠٠ ـ ٣٠٠ معيار، والطبقة الثالثة كان دخل الفرد فيها لا يقل عن مائتي معيار في السنة، وقد أطلق عليها طبقة «أصحاب النير» على أساس أن الأرض التي تنتج هذا القدر من الدخل يلزم لفلاحتها زوج مستعرض على رقبتيهما لتوثقا فيه. وفي أسفل السلم الطبقة الرابعة وهم الأجراء أو العمال اليدويين، التي يقل دخل الفرد فيها عن مائتين معيار.

وقام سولون بتوزيع الوظائف في الدولة على أساس هذه الطبقات الجديدة ولقد قصر سولون تولي الوظائف على الطبقات الثلاث العليا فقط بنسبة دخل كل منهم بحيث أصبحت مناصب الأراخنة والخزانة من حق الطبقة العليا، يلي ذلك وظائف أخرى من أعمال الكتابة وحفظ الوثائق وتسجيل القوانين وغيرها وزعت على الطبقتين التاليتين من الفرسان وأصحاب النير.

وتجدر الإشارة إلى أن طريقة تعيين الحكام من الأراخنة كانت تتم على مرحلتين، المرحلة الأولى كانت تتم على أساس اختيار كل قبيلة من القبائل الأربعة الأثينية عشرة مرشحين، ثم يؤخذ تسعة من الأربعين بطريق الاقتراع.

وفي المجال التشريعي، أقام سولون إلى جانب مجلس الأريوباجوس الأرستقراطي مجلساً جديداً هو مجلس البولي «مجلس الشورى»، وهو يتكون من أربعمائة عضو، مائة عن كل قبيلة من القبائل الأثينية الأربع. وكانت عضوية هذا المجلس قاصرة على أفراد الطبقات الثلاث الأولى، وكانت مهمته إعداد جدول الأعمال ومشاريع القوانين التي تطرح على مجلس العامة أو المجلس الشعبي الذي كان يتكون من جميع المواطنين الأثينيين.

أما عن التشريعات الخاصة بطبقة العامة، فكان من أولى هذه التشريعات، التشريع المعروف باسم «التخلص من العبء». وبموجبه ألغيت كافة الديون المستحقة على طبقة العامة، كما ألغيت أهم النتائج المترتبة عليها وهي فقدان المدين لحريته لحساب الدائن.

والتشريع الثاني يتصل بإشراك طبقة العامة في مناقشات مجلس العامة (المجلس الشعبي) ولقد تدرجت صلاحيات هذا المجلس لتشمل الفصل في عديد من مسائل المجتمع التي تخص المجتمع الأثيني والتي من بينها سن القوانين وتعديلها أو إلغائها، والمسائل المتعلقة بإعلان الحرب وإبرام السلام.

أما التشريع الثالث، فهو إنشاء المحاكم الشعبية، وفي هذه المحاكم كان من حق طبقة العامة أن يشتركوا كمحلفين، ولقد أصبحت هذه المحاكم في فترة لاحقة تسيطر سيطرة تامة على تصرفات الهيئة التنفيذية بما في ذلك حق محاسبة أعضائها، والنظر في الشكوى ضد أي إجراء يتخذه أحد أعضاء هذه الهيئة ضد أحد المواطنين.

ولقد عبر سولون في بعض الأبيات الشعرية التي كتبها عن هذا التوازن بين الطبقات الذي سعى إلى تحقيقه وعن فلسفته في ذلك، فقال:

«لقد أعطيت العامة ما فيه كفايتهم

أديت لهم حقهم دون زيادة أو نقصان

أما أولوا السطوة والثروة

فلم أجعلهم يقاسون دون موجب

لقد وقفت أحمي الطرفين بدرع قوية

فما أردت أن يكون نصر أحدهما على حساب العدالة»

«هكذا يسير الشعب مع رؤسائه في طريق الخير

بلا قهر وبلا حرية زائدة

فإن ما يزيد عن الكفاية يؤدي إلى البطر

في أيدي من لم تتهيأ أذهانهم لذلك».

وهو يقصد بالأبيات الأخيرة طبقة العامة.

٤ ـ ايسيخيلوس Aeschylos:

كان إيسيخيلوس (٥٢٥ ـ ٤٥٦ق.م) شاعراً ومؤلفاً مسرحياً تراجيدياً، ألف على الأقل ثمان مسرحيات بقيت منها سبعة. وفي الوقت الذي عاش فيه إيسيخيلوس كانت أوضاع المجتمع اليوناني قد تغيرت عما كانت عليه أيام سولون، والتغير البارز في عصر ايسيخيلوس كان في إدراك طبقة العامة لوزنها في المجتمع اليوناني بشكل فيه كثير من الوعي، وعندما حاولت طبقة العامة الثورة على الحكم الطبقي تعرضت لانتكاسة تمثلت في العودة إلى الحكم الفردي الذي عرف باسم «حكم الطغاة» وتمكن المجتمع اليوناني من القضاء على الحكم الفردي واستخلاص حريته وذلك في أواخر القرن السادس قبل الميلاد.

وواكب الفكر السياسي اليوناني خلال هذه المرحلة الأوضاع السياسية المتعددة، فنجده يتجه إلى اعتبار قيمة الحرية هي حجر الأساس في النظام الذي ينبغي أن يسود المجتمع، وكانت أول إشارة محددة إلى الحرية كمقوم سياسي في كتابات إيسيخيلوس، ويظهر ذلك في ثنايا مسرحيته التي أطلق عليها «الفرس» Persae وعرضت عام ٤٧٢ق.م.

ففي خلال سياق المسرحية تسأل أم الملك الفارس شيوخ الفرس الذين يمثلون الجوقة عند اليونانيين فتقول: «أي سيد يرعى هؤلاء القوم؟ «فيجيب عليها أفراد الجوقة قائلين: «إنهم ليسوا رعايا أو عبيداً لأحد».

وكانت الحرية التي يقصدها ايسيخيلوس هي الحرية السياسية الجماعية

التي يتمتع بها الشعب في مجموعه. ويظهر ذلك في أحد مشاهد المسرحية على لسان محارب فارسي يقص للمملكة الفارسية ما حدث في معركة سلاميس، فيقول واصفاً ما حدث في صفوف اليونان:

«وفجأة سمعنا صرخة مدوية

يا أبناء اليونان، هلموا إلى الأمام، حرروا بلدكم

حرروا زوجاتكم، وأولادكم، والمعابد التي شيدت لآلهة آبائكم،

والقبور المقدسة التي يرقد فيها الآن أسلافكم،

فإن الحرب في هذه اللحظة هي من أجلنا جميعاً،

ومن أجل كل شيء لنا..».

وفي مسرحية أخرى للشاعر ايسخيلوس وهي مسرحية «الضارعات» أو «المستجيرات» نجده يبرز قيمة الحرية بمعناها السياسي الذي يتمثل في الحكم الشعبي الجماعي، ويظهر ذلك في المشهد الذي تستجير فيه بنات داناؤس عندما لجأن من مصر إلى ملك مدينة أرجوس ليحميهن من أبناء عمهن ايجبتوس الملك المصري الذين يريدون الزواج منهن قسراً، فإننا نجد ملك أرجوس يرد عليهن بقوله: «إني لن أقدم على أي وعد قبل أن أتناقش مع جميع المواطنين». وحين ترد عليه بنات داناؤس قائلات: «إنك أنت المدينة، وأنت الشعب، وإن ايماءة واحدة منك بالموافقة كافية بأن تنهي هذه الأمور». يرد عليهم بقوله:

«إن الحكم في هذا الموضوع أمر عسير، فلا تتخذوني حكماً

ولكن، كما قلت من قبل، فإني لن أفعل شيئاً

إلا بموافقة الشعب، رغم ما لدي من سلطات

حتى لا يقول الشعب إذا حدث ما لا تحمد عقباه

لقد كرمت الغرباء، ولكنك أنزلت الخراب بالمدينة».

٥ ــ هيرودوت Herodot:

ولد هيرودوت عام ٤٨٤ق.م حسبما يرى معظم المؤرخين، وإن كان هناك من المؤرخين من يجعل مولده قبل ذلك بخمسة أعوام، وكان مولده في مدينة هاليكارناسوس، وهي مدينة دورية في اقليم كاريا تدعى الآن Budrnn في الركن الجنوبي الغربي من آسيا الصغرى.

وكان والداه من أصل نبيل، وقد تعرضت أسرته من جراء مشاركتها في السياسة التي اشترك فيها هو الآخر، لألوان من المحن أثرت في حياته، فهاجر إلى ساموس أو نفي إليها وأقام بها حتى بدأ رحلته التي جاب فيها العديد من أقطار شرقي حوض البحر المتوسط، وبعد أن انتهى من رحلاته استقر به المقام أخيراً في مدينة ثوري بجنوب إيطاليا، حيث كان من أوائل مستوطنيها، وبقي فيها حتى أدركه الموت حوالي عام ٤٢٥ق.م. ولقد تردد أثناء تجواله على أثينا عدة مرات، وقد كانت أثينا في ذلك الوقت المركز الأول للحركة الثقافية في العالم اليوناني.

وفي أواسط القرن الخامس كتب هيرودوت دراسته التي أطلق عليها Historiac «تمحيص الأخبار» ولقد ضمن هذه الدراسة كل ما حصل عليه من معلومات عن تاريخ وأحوال الشعوب التي امتدت معرفته إليها في أثناء رحلاته العديدة في العالم المتحضر المعروف آنذاك، ورغم أن دراسته كانت تدور أساساً في مجال التاريخ إلا أنها تضمنت بشكل غير مباشر أفكاره عن الدولة ومقوماتها.

ويعتبر هيرودوت من أوائل المفكرين السياسيين الذين حاولوا التمييز بين أشكال الحكومات، فلقد ناقش نظام الحكم الفردي وحكم الأقلية والحكم الشعبي (الديمقراطي) موضحاً ميزات وعيوب كل نظام من هذه الأنظمة الثلاث، وذلك في صورة حوار بين ثلاث شخصيات فارسية يعرضون على مواطنيهم مزايا ومساوىء كل شكل من أشكال الحكومات.

يذهب الشخص الأول الذي يطلق عليه أوتانس Otanes إلى تفضيل النظام الديمقراطي، ويقترحه على مواطنيه بعد أن يبين مساوىء النظام الملكي الذي يعتبره غير سليم وغير مرغوب، وفي هذا الخصوص يذكرهم بما فعله الملك قمبيز وما كان من غطرسته. وفساد الحكم الفردي يرجع في نظر أوتانس إلى سببين هامين، الأول يتمثل في أن الحاكم المطلق بإمكانه أن يفعل ما يحلو له، مع عدم وجود ما يلزمه بأن يقدم تبريراً أو تفسيراً عن أعماله وتصرفاته. والآخر، هو أن هذا الحاكم المطلق مهما كانت اتجاهاته الطيبة، فهو لا بد أن يكتسب طريقة في النظر إلى الأشياء تختلف عن طريقة الرجل العادي، فهو من جهة يصيبه لغرور بسبب ما في يده من سلطة كما يصيبه الشك في تصرف المحيطين به، فإن أفضل رجل في العالم يتمتع بهذه السلطة، ستحوله السلطة نفسها خارج دائرة تفكيره ويصبح مستبداً.

ويستمر أوتانس فيذكر أن خير نظام هو ذلك الذي يكون فيه تصريف الأمور في يد الشعب، أي المواطنين جميعاً، إذ يأتي الحكام إلى السلطة بالاقتراع، ويلتزمون بتقديم مبررات عن أعمالهم، كما أن المناقشات تكون عامة، وتصبح القرارات التي تتخذ في تصريف الأمور خاضعة لإرادة الشعب، وينتهي إلى أن في العدد كل شيء.

أما الشخص الثاني الذي يطلق عليه ميجابيس Megabse فيرى تفضيل حكم الأقلية (الحكم الأرستقراطي)، وهو يؤيد الرأي السابق فيما يتصل بنظام الحكم الملكي من ناحية عيوبه ومساوئه، ويقول بأنه من المؤكد أن الحكم الشعبي الديمقراطي يسمح بالتخلص من مساوىء الملكية، ولكنه يرى أن إعطاء السلطة إلى الشعب فيه ضرر كذلك، فإن الجماهير تفتقر عادة إلى المعرفة والثقافة، ولهذا فإن هذه الأغلبية التي لم تتلق العلم نجدها إما تجمد المشاكل أو تثيرها كالبحر الهائج، فالشعب الجاهل يكون متهوراً ومندفعاً وراء عواطفه ونزواته. ولما كانت

هاتان الصفتان ـ المعرفة والثقافة ـ لا تتوافران إلا لدى قلة من الشعب، فيصبح خير حكم هو حكم هذه القلة التي تمثل نخبة الشعب، إذ سيكون أفراد هذه النخبة هم أصحاب الرأي السديد. ففي النظام الأرستقراطي يتم اختيار مجموعة من أحسن الرجال، وكما هو معروف فإن أحسن الرجال يتخذون أفضل القرارات.

ثم يأتي دور الشخص الثالث وهو داريوس Darius الذي يقرر أن ما قاله أوتانس عن النظام الشعبي أي الديمقراطي يبدو سليماً ولكن ما قاله عن النظام الملكي ليس صحيحاً، فالنظام الملكي يتعداها جميعاً في الأفضلية، فالملكية تحقق سلامة الحكم والسرية في العلاقات الخارجية للدولة. ففي النظام الأرستقراطي يظهر التنافس بين الحكام، الأمر الذي ينتهي إلى المنافسة والتشاحن وإذكاء نار العداوة والتطاحن بينهم إلى أن ينتهي الأمر بهم في النهاية إلى أن يتسلط أحدهم بالسلطة، ومن ثم تظهر الملكية. وفي النظام الديمقراطي، فنجد أن داريوس في تحليله له يرى أن نهايته لا بد وأن تكون سلطة الفرد المطلقة، حيث يظهر في هذا النظام سوء الحكم بالنسبة للشؤون العامة، وينتهي الأمر عادة بأن تصبح مقاليد الأمور في يد مجموعات لا تمثل خيرة الشعب، حيث أن الأشرار يحاولون الاستئثار بالسلطة، ولوضع حد لذلك يظهر شخص يبغي القضاء على هذا الاستبداد فيحظى بتأييد الجميع، فإن وصل إلى هدفه استلم هذا المحرر السلطة ليصبح ملكاً، فإذن ـ من وجهة نظر داريوس ـ فإن كل الأنظمة تؤدي في نهاية المطاف إلى نظام الحكم الملكي أو الفردي.

ولقد تمكن هيرودوت من خلال هذا الحوار أن يعرض للأفكار السياسية التي كانت سائدة في عصره، ورغم أنه يقحم رأيه مباشرة في الأفكار التي ينسبها إلى المشتركين في الحوار، إلا أن الاتجاه الذي يسير فيه فكره السياسي يبدو واضحاً طوال الوقت، فهو حين يروي موقف أوتانس من الحكم الشعبي

الديمقراطي يقول على لسان أوتانس أن هذا الوضع يصدق عليه وصف «المساواة هذه اللفظة الجميلة». ويتفق هذا الوصف مع اتجاهاته التي تظهر في كتاباته ونستنتجها من حياته، فهو يمقت نظام الحكم الفردي من واقع تجربته الشخصية وما مر به وأسرته من نفي وتشريد، ولذلك نجده دائماً يسهب بالحديث عن سقوط الحكام الفرديين والمصير السيء الذي آلوا إليه. ونجده يبرز في كتاباته المقصود بكلمة «المساواة» فيوضح أن المساواة التي يقصدها، هي المساواة في حرية التعبير أو حرية الكلمة، وهو يجعل المساواة تعني نقيض الاستبداد، وهكذا يكون المقوم الأساسي للدولة عند هيرودوت هو المساواة، وتعني المساواة عنده في المقام الأول حرية الكلمة.

٦ ـ هيبودام دي ميليه Hippodam de Milet:

كان هيبودام دي ميليه مهندساً معمارياً، ويعتبر أول مخطط للمدن في العالم اليوناني، وينسب إليه فكرة بناء المنازل متجاورة على شوارع منظمة، كما أنه هو الذي صمم أحواض السفن في ميناء بيروس اليوناني، وذلك في أواخر القرن الخامس ق.م.

ومن ناحية الفكر السياسي فلقد وضع نظاماً لمدينة سياسية مثالية، حتى قال عنه أرسطو بأنه أول شخص أقدم على إعطاء فكرة لدستور حسن. وفي هذا النظام قسم سكان المدينة إلى ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى: وهي طبقة صفوة أو نخبة القوم، ومهمة هذه الطبقة ممارسة الحكم وإدارة شؤون المدينة، والعمل على تحقيق الصالح العام لها، فهذه طبقة الهيئة الحاكمة.

الطبقة الثانية: تتكون من الرجال الأقوياء الشجعان المكلفين بالدفاع عن الوطن فهذه الطبقة تكون الهيئة العسكرية.

الطبقة الثالثة: وتكون هيئة الصناع والعمال وتضم المنتجين في مختلف المجالات الاقتصادية، ومهمتها توفير المواد اللازمة لإشباع حاجات شعب المدينة.

وكل هيئة من هذه الهيئات مقسمة بدورها إلى ثلاث وحدات: فالهيئة الحاكمة تتكون من لجنة تحضيرية ومجلس شيوخ وأخيراً سلطة تنفيذية، والهيئة العسكرية تتكون من القادة والضباط والجيش المحارب ثم عامة الناس القادرين على حمل السلاح، والهيئة العاملة وتتكون من الصناع والزراع والتجار.

ورغم أن هذا التقسيم الثلاثي الذي اقترحه هيبودام لشعب المدينة ليس مبتكراً، إلا أنه يمتاز عن تقسيمات كثيرين من الكتاب السابقين عليه والمعاصرين واللاحقين له من حيث أنه لم يجعل السلطة السياسية في المدينة احتكاراً لطبقة معينة، كذلك لم يميز بين الطبقات فيما يتعلق بحقوق المواطنين، فالأفراد من مختلف الطبقات أعضاء في المدينة، وللجميع حقوق متساوية، حيث يستطيع كل فرد أن يصل إلى أي منصب في المدينة عن طريق الانتخاب الشعبي المفتوح أمام الجميع. ومعنى ذلك أنه لا توجد طبقة لها حق الاستئثار بوظيفة أو وظائف معينة خاصة بها، ولكن أمر التعيين في مختلف الوظائف متروك إلى الانتخاب وما يسفر عنه.

نظام الحكم عند هيبودام:

ذهب هيبودام إلى القول بأن دستور الدولة لا يكون ثابت الدعائم إلا إذا جمع عناصر متعددة مختلفة مع الربط والتنسيق بينها، ومعنى ذلك الجمع بين أنظمة الحكم المختلفة وإخراج نظام مختلط منها يتفادى مساوىء كل نظام على حدة ويحقق الاستقرار المنشود في المدينة.

فالنظام الذي يدعو إليه ويرى أنه يحقق نظام الحكم السليم الثابت هو الذي يتضمن عناصر الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، وأحكام الصلة بينها حتى لا يؤدي هذا النظام إلى الاستبداد.

فحتى لا ينحرف النظام الفردي الملكي نحو الاستبداد، فإنه يجب أن تقيد سلطة الحاكم، وذلك تحقيقاً للمصلحة العامة. ويعاون الملك في الحكم طبقة مختارة من أبناء الشعب وهذا هو النظام الأرستقراطي، والملك والطبقة الأرستقراطية يوضعان تحت الرقابة الشعبية، إذ يجب أن يتمتع المواطنون بقسط وافر في إدارة الشؤون العامة للدولة ويتم لهم ذلك عن طريق الانتخاب.

وهكذا يتحقق التوازن بين النظم المختلفة، وتتجمع في نظام واحد منسجم يحقق أفضل صور الحكم في نظر هيبودام، وهذا الوضع يؤدي بدوره إلى إحداث التوازن والانسجام بين الطبقات في الدولة، ويدعم هذا التوازن مجموعة القوانين التي تسود المدينة والآداب والتقاليد العامة والعقائد السليمة. ولحماية قوانين المدينة من العبث بها وسوء تطبيقها أشار هيبودام إلى إنشاء محكمة عليا تستأنف إليها أحكام المحاكم الدنيا، وتكون مهمتها المحافظة على سلامة وتفسير وتطبيق القوانين.

ويرى هيبودام أن نظام الحكم وإن يكن سليماً فإن الدولة تكون مهددة بأخطار كثيرة، هذه الأخطار منها ما هو خارجي ومنها ما هو داخلي. ومن أجل وقاية الدولة من هذه الأخطار فإنه يضع بعض المبادىء التي تعمل على درء هذه الأخطار، ومنها: الاهتمام بالشباب وتهذيبهم، على أن يكون الهدف من ذلك هو الاعتدال والتخفيف من اللهو والعقاب.

ومنها كذلك المحافظة على التوزيع العادل للثروات، وفي هذا فإنه يرى أن المحافظة على المساواة في الموارد أو على الأقل القيام بمنع التفاوت الكبير في الموارد يحافظ على كيان الدولة.

ومن هذه المبادىء، يرى هيبودام أن التوازن في دولة المدينة يتم عن طريق إعطاء الوظائف إلى الذين يملكون المؤهلات التي تستلزمها هذه الوظائف. فالوظائف التي تتطلب النزاهة تعطى إلى أصحاب العفة والفضيلة، والوظائف

التي تستلزم خبرة معينة تعطى لأصحاب تلك الخبرة، أي أنه يدعو إلى وضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

وأخيراً فإنه يدعو إلى تكريم الحكام الذين يقومون بتأدية أعمالهم على الوجه الأكمل.

ومن الناحية الاجتماعية فلقد طالب هيبودام بهيمنة الدولة على كل شيء وتدخلها في جميع الشؤون، لتتمكن من تحقيق النفع العام للأفراد على أوسع نطاق وأعدله، ولم يقصر تدخل الدولة على الشؤون الاقتصادية وإنما أباح التدخل في شؤون التعليم والثقافة والعمل على رعاية الأخلاق والمحافظة على حسن الآداب والعقائد العامة.

٧ ــ سقراط Socrates:

احتل سقراط (٤٧٠ ـ ٤٠٠ق.م) مكانة رفيعة بين أهل العلم والمعرفة في اليونان القديمة، ومع ذلك فإنه لم يترك لنا أي مؤلف، وإنما وصلت آراؤه إلينا عن طريق مؤلفات تلاميذه الذين نقلوا عنه، ومن أهم ما نقل عنه تلميذه «أكسنوفون Xenophon» وذلك في مقالته «دفاع سقراط»، وكذلك تلميذه أفلاطون وبصفة خاصة ما كتبه في محاورة «كريتون» ومحاورة «الدفاع».

ويعتبر سقراط رائداً من رواد الفلسفة اليونانية وعلم الأخلاق، وقد أثر بتعاليمه في الفلاسفة والكتّاب المعاصرين له واللاحقين عليه. وفي مجال الفكر السياسي لا نجد له نظرية متكاملة، وإنما أدلى بمجموعة من الآراء والأفكار السياسية النابعة من الأوضاع السائدة في المجتمع اليوناني.

فلقد نادى سقراط بوجوب احترام المواطنين للقوانين وطاعتها أياً كانت طبيعتها ولا تقتصر القوانين في نظره على قوانين المدينة وإنما تشمل كذلك القوانين العليا غير المكتوبة التي لا ترجع في مصدرها إلى عمل البشر، وإنما ترجع

إلى صنع الآلهة، وطاعة الجميع للقوانين بنوعيها تحقق العدالة في المجتمع، والعدالة مقياس الفضيلة، وفي نفس الوقت فلقد دعا المواطنين إلى العمل الإيجابي وأداء الواجبات الملقاة على عاتقهم والمساهمة الفعالة لتحقيق النفع العام للمدينة.

وأدان سقراط نظام القرعة المتبع في شغل بعض الوظائف العامة، وجاءت هذه الإدانة من منطلقه الفكري الذي آمن به وهو أن القوانين الإنسانية نسبية الصلاحية، على حين أن هناك عدالة مطلقة، ولكننا لا ندركها إلا بالعلم أو المعرفة التي تختلط بغايتها بحيث تصير الفضيلة هي المعرفة، ومن هذا المنطلق الفكري، فإن طريقة الاختيار بالقرعة ليست الأفضل وذلك بدليل عدم استخدامها في اختيار المهندسين المعماريين أو قواد السفن. ويرى أن اختيار الموظفين عن طريق القرعة قد يأتي بأشخاص غير أكفاء يعجزون عن أداء المهام الموكلة إليه فيعرضون سلامة المواطنين ومصالح الدولة لأفدح الأخطار.

وكان سقراط من أنصار النظام الأرستقراطي، لأنه من وجهة نظره يجعل مقاليد الحكم في يد الفئة القادرة على تصريف الشؤون العامة للدولة نظراً لما تتمتع به من علم وحكمة وعقل رشيد.

وفي هذا المجال فإنه يرى أن نظام الحكم السليم لا يقوم على أساس الانتخاب الشعبي الذي يشترك فيه المواطنون، وإنما يقوم على العلم الحقيقي الذي لا يتوافر إلا لفئة قليلة من الحكماء وأهل الرأي والمعرفة من العلماء، وهؤلاء هم الذين يجب أن تترك لهم مهام الحكم. فليس من يفوز في الانتخابات الشعبية ويتولى منصباً عاماً يعتبر سياسياً، وليس كذلك من يفوز بالوظيفة بواسطة القرعة، وإنما السياسي بالمعنى الصحيح هو الرجل العالم الحكيم الذي يؤهله علمه ورجاحة عقله إلى معرفة فن الحكم ووسائل كسب ثقة واحترام وطاعة المواطنين له.

ويذكر سقراط أن السلطة في الدولة لا تكون مشروعة إلا إذا مارسها

الحكام لصالح المحكومين، فإذا انحرفوا عن هذا الهدف أصبحت السلطة غير شرعية. ولم يهتم سقراط بدراسة الأشكال المختلفة للحكومات وتحليلها للكشف عن مزاياها ومساوئها وإنما كان يركز اهتمامه في البحث عن حقائق الأشياء أياً كانت دون أن يكون له مذهب محدد يريد الوصول إليه، فدفع مواطنيه إلى البحث معه عن الحقيقة بالنسبة لكل أمر من أمور الحياة، وكان يسلك في ذلك طريق الجدل والحوار حتى يثير التفكير في النفوس بغية الوصول في نهاية الأمر إلى معرفة الحقيقة بشأن الموضوع المثار والمطروح على بساط البحث.

ولقد تأثر الشباب الأثيني كثيراً بسقراط وبخاصة فيما يتصل بانتقاداته الموجهة إلى النظام الديمقراطي باعتباره نظاماً قائماً على الجهل. ومن أجل ذلك فقد اتهم بإفساده للشباب، ثم اتهم بالإلحاد وحوكم بهذه التهمة وتم إعدامه، وقدم سقراط في قبوله لحكم الإعدام ورفضه الهرب من سجنه مثالاً عظيماً في وجوب احترام قوانين الدولة مهما كان موقفنا منها. ويشرح أفلاطون في محاورة «كريتون» سبب رفض سقراط الهرب من سجنه عندما حكم عليه بالإعدام، وهو أن هذا الهروب سيفسد المبادىء التي أنفق حياته بأكملها في الدعوة إليها، فهو قد اختار العيش في أثينا في ظل النظام الديمقراطي، فعليه الآن أن يخضع لقوانين هذا النظام حتى لو طالبته هذه القوانين بأن يدفع حياته ثمناً لذلك، فإن الحكم الذي صدر ضده - رغم ما شاب الوصول إليه من تشويه للحقائق - فإنه كان حكماً قانونياً لمحكمة مؤلفة بطريقة قانونية، فمن حق الدولة حينئذ أن تضعه موضع التنفيذ، وفي هذه الحالة فإن هروبه يمثل جريمة في حق الدولة وقوانينها، وهو خيانة لروح المواطنة، وهو الأمر الذي ما كان سقراط يرتضيه لنفسه.

(ب) المرحلة الثانية:

تطلبت الأحوال الموجودة في المدن اليونانية عند نهاية القرن الخامس ق.م من المفكرين ضرورة العمل على تكوين صورة للمفهوم المثالي لنظام الدولة،

وطريقة تنفيذ أو تطبيق هذا المفهوم على واقع المجتمع اليوناني لمحاولة تفادى التخلخل الذي ظهر في المجتمع، وإعادة الاستقرار إليه. وعلى ذلك فقد قام المفكرون خلال هذه المرحلة بتقديم التفاصيل العملية التي ترتبط بتطبيق مفهوم الدولة والتي يرون إمكانية تطبيقها وذلك حسب تصور كل منهم. ومن المفكرين الذين أدلوا بدلوهم في هذا المجال، نذكر كلاً من اكسنوفون وأفلاطون وأرسطو.

اكسنوفون Xenophon:

نشأ اكسنوفون (٤٢٩ - ٣٥٤ق.م تقريباً) في أسرة أثينية عريقة، كان فيها رجال الحرب والفلاسفة والمؤرخون والأدباء، وهو يتميز بجانب قدراته التاريخية بمعرفته بفنون كثيرة من المعرفة كالاقتصاد والاجتماع والسياسة والشؤون العسكرية.

ولقد ساهمت عدة عوامل في التكوين الفكري لأكسنوفون، منها نشأته الأرستقراطية، وتأثره منذ صباه بتعاليم سقراط الذي يعتبر أستاذه ورائده، ومنها كذلك صفته العسكرية، فقد كان قائداً عسكرياً اشترك في تنظيم وقيادة فرقة من الجنود المرتزقة اليونان قوامها عشرة آلاف جندي من وادي الرافدين إلى البحر الأسود ثم إلى بلاد اليونان.

وعبر أكسنوفون عن آرائه السياسية في دراستين، الأولى تحت عنوان «تنشئة كوروش» Kyropaedia، وتحدث فيها عن شخصية الملك الفارسي كوروش الذي اتخذه مثلاً أعلى، وتتبع في هذه الدراسة تربية كوروش منذ طفولته وأشار في ثنايا ذلك إلى نظام التعليم في فارس في مراحله المتعددة، كما أشار إلى الرحلات التي قام بها كوروش وبعض هواياته وشخصيته بتفصيل كبير.

والدراسة الثانية تحت عنوان «نظام اللاكيدايمونيين Lakedaeminion Politeia» وتحدث فيها عن النظام السياسي لاسبرطة والتنظيم الاجتماعي

والتربوي لتنشئة المواطنين الذين وجد فيهم مثالاً للمواطنين الصالحين أيام كانوا لا يزالون متمسكين بتعاليم نظامهم الذي وضعه المشرع ليكورجوس.

ولقد حمل اكسنوفون على نظام الحكم في موطنه أثينا الذي اتخذ صورة الديمقراطية، وذهب إلى أن طابع هذا النظام يتسم بالانقسام وعدم النظام والاختصاص، وأن المناقشات والخطب الرنانة والحق المعطى إلى الجميع في إبداء الرأي في أثينا، هي أمور منافية لمنطق العقل والصواب.

وفي مقابل ذلك، فهو يفضل حكم الأقلية الأرستقراطية الصالحة على حكم الأغلبية الفاسدة غير الصالحة، وذهب إلى تحبيذ السلطة المطلقة بشرط أن يمارس هذه السلطة رجل ممتاز ممن يتمتعون بمواهب معينة أو يتصفون بالبطولة.

والنظام المثالي للدولة في رأي اكسنوفون يقوم على قاعدة من المواطنين الذين يتبعون على مستوى المجتمع بأكمله نظاماً أخلاقياً صارماً ينمي فيهم صفات الرجولة التي وصلت باسبرطة في أيامها الأولى إلى ما يمكن أن تصل إليه الدولة القوية المنظمة. ومن الطبيعي أن القلة فقط هم الذين سيصلون إلى تحقيق هذه الصفات، ولكن مع ذلك فالمواطنون جميعاً يجب أن يتخذوا منها هدفاً لهم.

وفيما يتصل بنظام الحكم، فهو يرى أن يكون نظام الحكم فردياً تتركز فيه السلطات في يد حاكم واحد يكون له على المواطنين حق الطاعة، ولكن التوصل إلى هذا الحق لا يكون عن طريق استخدام القوة أو إشاعة الخوف، فالرجال ليسوا مثل قطعان الغنم التي لم يعرف عنها أنها تمردت أو ثارت يوماً على راعيها، أو حتى اعتصمت بالإضراب وامتنعت عن الرعي، وإنما يقاد الرجال ولا يساقون. ولما كان من طبيعة هؤلاء ألا يستمروا على الولاء والطاعة إلى غير نهاية، فإن قيادتهم والحصول على طاعتهم يتوقف على ما للحاكم من هيبة وشخصية قوية وقدرة على الإقناع.

ويرى اكسنوفون أن السلطة يجب أن تكون بيد من يعرفون فن الحكم والإدارة، وفن الحكم هو أقصى المراتب التي يصل إليها الإنسان، وهو لا يستطيع الوصول إليها إلا بالعلم والمعرفة والمواهب، فالسياسة عنده فن عملي قبل أن تكون علماً.

ونظراً لأن حكم الدولة هو العمل الأكثر أهمية في المجال الإنساني، فقد انصرف اكسنوفون إلى تحديد مفهوم الزعامة، والتفريق ما بين الحاكم والزعيم، فقد عرف العالم العديد من الحكام ولكنه لم يشهد إلا قلة من الزعماء، ولا زلنا حتى اليوم نصف البعض من رجال السياسة بلقب «رجل دولة» وذلك لتأثيرهم المباشر في عملية سير التاريخ وفي الأحداث التي يتعاملون معها، في الوقت الذي لا يستطيع فيه حكام آخرون أن يؤثروا بنفس الدرجة في الإسهام في دفع حركة الأحداث.

وفي هذا المجال يذكر اكسنوفون أن الزعماء هم ليسوا أولئك الذين يحملون صولجان الحكم، وليسوا أولئك الذين اختيروا من قبل الناس، أو عينوا بواسطة القرعة، أو أولئك الذين استحوذوا على السلطة بالعنف والقوة والخديعة. إن الزعماء هم أولئك الذين يعرفون كيف يرأسون ويقودون من ذوي المواهب البارزة.

فبين من هو على رأس السلطة السياسية وبين المؤهل للحكم وإدارته فرق كبير، فالزعيم يفرض نفسه كقائد الباخرة عندما تحيط بها الأخطار، أو كالطبيب بالنسبة للمريض. فعندما تحيق الأخطار بالباخرة يسلم جميع ركابها ـ مهما كانوا ـ مصيرهم إلى قائدها، وبالتالي يقومون بطاعة أوامره وتوجيهاته. والمريض في فراشه يخضع إلى طبيبه ويسلم أمره إليه.

ويريد اكسنوفون بهذه الأمثلة التي تأثر فيها بأستاذه سقراط أن يبين أن

هناك أفضلية للمتعلمين والمتنورين على غيرهم من الجهلاء، وأن القيادة تتطلب نوعاً من التفوق الفني.

وهناك صفات أخرى تعتبر ضرورية للقيادة والزعامة، ومن هذه الصفات الخطابة، وعلى الرغم من أن اكسنوفون كان شديد الانتقاد لخطباء الديمقراطية الأثينية فقد بقي، باعتباره أثينيا، شديد الحساسية إلى جمال الكلمة، ويعتقد بقيمة الخطابة من ناحية الإقناع، وكان يؤكد كثيراً على ضرورة معرفة الزعماء فن الإقناع.

ويذهب اكسنوفون إلى أن أهم صفات الزعامة العمل من أجل المصلحة العامة، فلا يصح أن توجه السلطة لتحقيق المصالح الشخصية للحكام، وفي ذلك يقول: «الرئيس أو الزعيم هو في خدمة الذين يقودهم، ذلك لأنهم قد اختاروه بالنظر للصفات التي يتحلى بها بهدف الدفاع عن مصالحهم».

وعلى رجل الدولة أن يتحلى بجانب موهبة الحكم بالفضائل الأخلاقية مثل القناعة وحب العمل لخدمة المجموع، وشدة المراس والجلد في مواجهة المصاعب، والعزوف عن الملذات.

وفيما يتصل بأنظمة الحكم عند اكسنوفون، فإنه يقسم الحكومات إلى خمسة أنواع:

١ ــ **الحكومية الملكية**: وهي الحكومة التي يخضع فيها الشعب لحكم فرد واحد وهو الملك، يقوم باحترام القوانين.

٢ ــ **الحكومة الاستبدادية**: وهي الحكومة التي يخضع فيها الشعب على الرغم منه لسيطرة فرد يمارس فيها السلطة حسب هواه، ولا يخضع في تصرفاته للقوانين.

٣ ــ **الحكومة الأوستقراطية**: وهي حكومة فئة قليلة من الشعب، ولكنها تخضع في تصرفاتها لحكم القوانين.

٤ ـ الحكومة البلوتقراطية: وهي حكومة فئة قليلة من الشعب تتميز بالثراء.

٥ ـ الحكومة الديمقراطية: وهي حكومة الشعب، إذ يشترك جميع أفراد الشعب في ممارسة السيادة.

ويفضل اكسنوفون النظامين الملكي والأرستقراطي، ويدعو إلى دمجهما في نظام واحد، فيرى بأن الملكية هنا تكون محاطة بعظماء القوم ونبلائهم، وهؤلاء تكون صفاتهم أقرب ما تكون إلى صفاته، وهم مساعدوه الذين يصبحون «أعين الحاكم وآذانه». كما أن هذه الحكومة تستند على الشعب، لأن الشعب وبرضائه التام يقوم بطاعة السلطة.

ومن الناحية الاجتماعية، فإنه بالرغم من أن اكسنوفون كان من أنصار النظام الأرستقراطي ودعاته، فقد نادى في نفس الوقت باتباع المذهب الشيوعي بالنسبة للأموال والرقيق، وهذا الرأي يظهر خلافاً للفكرة السائدة في العصر الحديث، من أن الارتباط ليس حتمياً بين الشيوعية والديمقراطية، وأن الفكرة الشيوعية قد نادى بها في اليونان القديم أنصار الأرستقراطية وعلى رأسهم كل من اكسنوفون وأفلاطون كما سنرى فيما بعد.

أفلاطون Platon:

كان أفلاطون (٤٢٩ ـ ٣٤٧ق.م تقريباً) الفيلسوف الأثيني الكبير أحد الذين قدموا تصوراتهم فيما يتعلق بمشكلة الحكم، ولعله كان أغزرهم إسهاماً في هذا الجانب من جوانب الفكر السياسي.

وتتلمذ أفلاطون في صباه على سقراط الذي كان في نظره أكثر الناس حكمة. وبعد الحكم على سقراط بالإعدام حزن أفلاطون على أستاذه حزناً

شديداً وكرس وقته للدراسة والرحلات، فزار مصر التي تأثر بنظمها السياسية والثقافية وبلاد فارس والعراق وإيطاليا وصقلية.

وأسس أفلاطون في الفترة ما بين ٣٨٨ - ٣٦٩ق.م مدرسة للفلسفة أطلق عليها اسم الأكاديمية وكتب على بابها «لا يسمح بالدخول هنا إلا لمن له معرفة بالرياضيات» وهي تعتبر من أقدم الجامعات الغربية. وهدف أفلاطون من إنشاء هذه الأكاديمية تنشئة جيل من رجال السياسة ورجال القانون والمشرعين لكي يقودوا المدن المختلفة، وبذلك يتحقق إصلاح الحياة السياسية الذي كان ينشده.

وتميز فكر أفلاطون بمرحلتين أساسيتين، فلقد سيطر عليه في المرحلة الأولى تفكير تصوري خيالي، حيث بدأ من مسلمات يراها الأفضل ويستنبط منها ما يترتب على هذه المقدمات من نتائج، وفي المرحلة الثانية، ونتيجة لزيادة تجاربه ونضجه حاول دراسة الواقع الإنساني بكل ما فيه من مساوىء وحسنات، ومن ثم ظهر تفكيره في شكل أكثر واقعية.

وقد عرض أفلاطون لنظرياته وأفكاره السياسية في مؤلفات ثلاثة تعتبر من أهم مؤلفاته وهي بحسب ظهورها: «الجمهورية أو الدولة المثالية Politeia»، و«رجل الدولة أو السياسي Politikos» و«القوانين Nomoi»، وتتضمن هذه الكتب نظرية أفلاطون في نشأة الدولة ووظائفها، ونظريته في السيادة وأساس مشروعيتها ومذهبه في أنواع الحكومات، إلى غير ذلك من المسائل التي تتعلق بصميم النظم السياسية.

ويلاحظ أن من شدة تأثر أفلاطون بأستاذه سقراط فقد حاكاه في أسلوبه المتميز بالحوار والتهكم وإدعاء الجهل، وقد جعله قطب محاوراته في مؤلفاته حيث يدور الحوار على لسان سقراط، وعلى لسانه يعرض لنا أفلاطون نظرياته وآرائه.

وقد كتب أفلاطون «الجمهورية» في شبابه، وعرض فيها لنظام مدينة

مثالية، وأشار إلى العوامل التي يمكن أن تؤدي بهذا النظام المثالي وتقلبه إلى أسوأ أنظمة الحكم وهو النظام الاستبدادي. وتناول أفلاطون في هذا المؤلف نشأة الدولة وتبادل الحاجات وطبقات الشعب والتعليم وأنظمة الحكم والشيوعية. ولكن على ضوء تجاربه، وعلى أساس نظم الحكم السائدة في بلاده، وصعوبة التطبيق العملي لبعض أفكاره، فقد عدل عن كثير من آرائه، ويظهر هذا بشكل واضح في كتابه الثالث «القوانين» الذي ألفه في شيخوخته وذلك بعد ثلاثين عاماً من ظهور الجمهورية.

ورسم أفلاطون في كتابه «السياسي» الطريق إلى الغاية التي يجب أن يتجه السياسي بتصرفاته إليها، والغاية المثلى التي يجب أن يعمل قادة الشعوب على بلوغها تتركز في إسعاد الأفراد ورفع معنوياتهم، ومن الوسائل التي تحقق هذه الغاية تحسين الجنس، والتعليم والتربية التي تؤدي إلى تنمية وترقية العواطف الإنسانية، وأشار إلى أن الموسيقى تعد من الوسائل العلمية التي تهذب المشاعر والعواطف لدى الإنسان.

وفي كتاب «القوانين» خفف أفلاطون من آرائه التي سبق أن سجلها في مؤلفه «الجمهورية» ونادى بنظام واقعي للحكم يمكن تطبيقه بدلاً من النظام المثالي الخيالي الذي اقترحه من قبل، فأباح الملكية الخاصة المعقولة في قدرها حتى لا يكون هناك تفاوت كبير في الثروة بين المواطنين، وعاد فاعترف بصعوبة إلغاء نظام الأسرة، ولكنه تمنى أن يكون زواج الشباب خاضعاً لمشورة العقلاء.

وسنتناول فيما يلي أهم الأفكار السياسية التي وردت في هذه المؤلفات:

أولاً: الشروط الواجب توافرها في الحكام:

رأى أفلاطون أن الحاكم يجب أن يتصف بالشجاعة والرجولة التامة واحترام الآلهة والنفس وأن يلتزم جانب الصدق في أقواله وأفعاله، وأن يحافظ

على كرامته وسمعته فلا يفعل ما يشين، لأن الحاكم قدوة لغيره وزلته أخطر في أثرها من زلات المحكومين.

ويرى أفلاطون أن يكون الحاكم من الفلاسفة حتى يستطيع معرفة المهمة الملقاة على عاتقه، ويتمكن من أدائها على أحسن وجه، ويحسن تصريف الأمور بما أوتيه من علم ومعرفة لا تتاح لغير الفلاسفة. وفي ذلك يقول: «لا يمكن زوال تعاسة الدول وشقاء النوع الإنساني ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامة، أي ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد».

ولقد سجل أفلاطون في كتابه «الجمهورية» إيمانه بحكم الفلاسفة على اعتبار أنه حكم العلماء المستنيرين، ورأى إطلاق يد الحكام في تصرفاتهم وأعفاهم من التقيد بأحكام القانون لأنهم في غير حاجة إليها، إذ هم بعلمهم وحكمتهم ونبل قصدهم قادرون على معرفة سبل الخير وتحقيق العدالة بين الأفراد سواء اتبعوا القانون أم خالفوه، وسواء رضي الناس عنهم أم لم يرضوا، فالحكم للعلم والمعرفة ولا حاجة فيه للقانون، وبذلك يكون الحكم فردياً مطلقاً أو في أيدي أقلية من العلماء.

إلا أنه في كتابه «السياسة» بدأ يتراجع عن رأيه السابق، فذكر أن اتباع الحاكم للقانون يعصمه من الميل والزلل والأخطر من ذلك الانزلاق إلى وهدة الاستبداد. ويرى أفلاطون، أن الخضوع لسلطان القانون أسلم عاقبة وأضمن لسعادة الأفراد من الخضوع لإرادة مخلوق من البشر مهما كانت صفاته، فالقانون بصفة عامة قوة باعثة على الحضارة يصبح الإنسان بدونها أخطر من الحيوانات المتوحشة.

وفي كتابه «القوانين» نجد أفلاطون ـ بعد أن صقلته التجارب وخبرته الحياة ـ ينادي بوضوح بمبدأ سيادة القانون ووجوب احترام الحاكم والمحكومين له

وخضوعهم له. وهذا المذهب الذي انتهى إليه أفلاطون، والذي يختلف عن مذهبه في مطلع شبابه يؤكد إيمانه العميق بالحكومة القانونية التي يخضع فيها الحاكم للقوانين. وبهذه الوسيلة تتحدد الحقوق والواجبات وتصان الحرية، ولا يكون هناك مجال للاستبداد وطغيان الحاكم.

ثانياً: نظرية الدولة عند أفلاطون:

يذهب أفلاطون إلى القول بأن السبب في قيام الدولة يعود إلى الحاجة التي تربط الفرد بغيره من أفراد الجماعة، فهم مضطرون لتبادل السلع والخدمات، وهذا الإضطرار يحتم عليهم التكتل والتضامن لإشباع رغباتهم والوفاء بحاجاتهم.

ويؤدي مبدأ تبادل الخدمات بين أفراد المجتمع إلى ضرورة تقسيم العمل، أو التخصص في نوع معين من الأعمال، ولما كان من طبيعة الأمور اختلاف المواهب بين الناس والاستعداد للقيام بعمل معين دون غيره، فيقوم كل منهم إذن بالاختصاص بنوع معين من الأعمال ويحسن أداءه ويقدمه للآخرين مقابل ما يقدم الآخرين له. ويقوم ذلك في نظر أفلاطون على ناحيتين: الأولى اختلاف القابليات عند الناس، والثانية استخدام كل فرد حسب قابلياته للعمل الذي يتفق مع استعداده الفطري لذلك.

ويرى أفلاطون أن كل فرد ينبغي أن يكون له عمل واحد يشغله في الدولة هو خير ما تهيئه له قدرته الطبيعية، والعدالة تتمثل في انصراف كل إنسان لشأنه وعدم تدخله فيما لا يعنيه. وعلى هذين الأساسين بنى أفلاطون نظريته في سائر الأسس التي تهم الدولة وتقوم عليها. وليس معنى ذلك أن كل فرد يقوم بعمل خاص مغاير لعمل الآخر، وإنما الوضع الطبيعي والمنطقي أن ينقسم أفراد المجتمع إلى طوائف أو طبقات بحيث تقوم كل طائفة أو طبقة بعمل معين يتخصص فيه أفرادها، ويوزع نتاج هذا العمل على الجميع.

ويتطلب هذا النظام الطائفي أو الطبقي وجود الحاكم الفيلسوف الذي يهيمن عليه وينظمه، فالحاكم في الدولة أمر يستلزمه نظام تقسيم العمل في داخل الجماعة، والحكم فن يعتمد على المعرفة الصحيحة ويمكن الوصول إلى معرفته بالبحث العقلي الذي يفوق في نتائجه سبيل البداهة أو الحدس أو حسن التوفيق، والرجل العالم الفيلسوف الذي تتوافر له المعرفة يجب أن يكون له بناء على تلك المعرفة سلطة نافذة في الجماعة.

وأوضح أفلاطون وظائف الدولة الأساسية التي لا بد من القيام بها والعمل عليها وهذه الوظائف حددها في ثلاث:

١ ـ إدارة شؤون الدولة (الحكم).

٢ ـ توفير سبل المعيشة لإشباع الحاجات الطبيعية (سد الحاجات).

٣ ـ حماية أمن الدولة (الحماية).

وتحتاج هذه الوظائف إلى من يؤديها، وبناء على مبدأ التخصص وتقسيم العمل تظهر في المجتمع طبقات، كل طبقة تقوم بإحدى وظائف الدولة، وهذه الطبقات الثلاث تكون على النحو التالي:

١ ـ طبقة المنتجين من العمال.

٢ ـ طبقة الجنود.

٣ ـ طبقة الحكام.

وينضوي تحت لواء الطبقة الأولى جميع القائمين بالنشاط الاقتصادي من صناع وزراع وعمال، وتأخذ هذه الطبقة على عاتقها مسؤولية إشباع الحاجات لأفراد الشعب جميعاً.

أما الطبقة الثانية من طبقات المجتمع فتتكون من الجنود والمحاربين، فإن قيام

الدولة يقتضي ضرورة تكوين طبقة خاصة متميزة عن غيرها تكون مهمتها الدفاع عن الوطن وحمايته من الاعتداءات الخارجية.

وتتكون الطبقة الثالثة وهي طبقة الحكام من العقلاء والفلاسفة، ولقد أشرنا في مناسبة سابقة إلى الشروط الواجب توافرها في الحكام.

وعلى الرغم من قيام هذا النظام الطبقي الذي أملاه طبيعة أوضاع الدولة، فإن الطبقات ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً لأنها تكون جميعاً شيئاً واحداً في الدولة مثل ارتباط أعضاء الإنسان ببعضها لأنها تكون جسماً واحداً.

ولتدعيم روابط المجتمع وحفظ وحدة الدولة نادى أفلاطون بفكرة العدالة، وهي فضيلة عامة وخاصة لأنها تحقق الخير للدولة والأفراد على السواء فيجب أن يكون لكل فرد عمل يتناسب مع مؤهلاته واستعداده بحيث يشغل كل إنسان المركز الملائم له ليستطيع بذلك أن ينتج إنتاجاً وافراً، وبهذه الوسيلة يتحقق النفع العام للمجتمع، وفي نفس الوقت تتحقق المصلحة الشخصية للمواطنين.

ولكي يتحقق صالح الدولة في أقصى حدوده نادى أفلاطون بالقضاء على الملكية الخاصة والأسرة. ولأنه يرى أن هذين الأمرين يعتبران عقبة تحول دون تحقيق التوازن المطلوب بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، فالملكية الفردية تؤدي إلى التفاوت في الثروة بين الأفراد، وقد يكون هذا التفاوت كبيراً، الأمر الذي لا يتمشى مع سلامة الحكم ويعرقل تحقيق مصالح الدولة.

ولقد قرر أفلاطون إلغاء الملكية الفردية بالنسبة لطبقتي الحكام والمحاربين فقط، وأبقى على مبدأ التملك بالنسبة للعمال المنتجين، وكان هدفه من ذلك أخلاقي بحت، الغرض منه إبعاد هاتين الطبقتين عن إغراء المال ليحققوا بذلك مصلحة الدولة. وإن هذه هي الوسيلة الوحيدة التي تمكنهم من أداء عملهم بنزاهة خالصة، إذ أن عملهم بطبيعته يتطلب تحررهم تحرراً تاماً من قيود الحياة العادية.

وفيما يتعلق بالأسرة، فلقد رأى أفلاطون فيها خطراً على وحدة الدولة أشد من خطر الملكية الخاصة، لأن أفراد الأسرة يغلبون مصالحهم على مصالح الدولة، ورب الأسرة بالذات يتجه بعواطفه وعمله نحو أسرته، وينظر للدولة على أنها في الدرجة الثانية من الأهمية، وترتب على إلغاء الأسرة شيوع المرأة والأطفال.

ولا يعني شيوع المرأة عند أفلاطون انحطاط منزلتها، فقد ساوى بين الرجل والمرأة، وفي ذلك يقول: «نحن نعلم الرجال الموسيقى والجمباز، فيجب أن ندرب النساء أيضاً في هذين الفنين، وإلى جانب هذا نعطيهن التربية العسكرية، ونعاملهن بنفس الطريقة التي نعامل بها الرجال».

وفي ذلك يذهب أفلاطون إلى أنه لا توجد وظيفة تخص جنساً معيناً، بل تستطيع النساء تقلد جميع الوظائف مثل الرجال «ليست هناك وظيفة من وظائف الدولة، تخص المرأة كامرأة، ولا الرجل كرجل، فالهبات الطبيعية توجد هنا وهناك في الجنسين على السواء. فالمرأة في حدود طبيعتها تستطيع أن تمارس كل شيء كالرجال تماماً، حتى ولو كانت أضعف من الرجال فيها جميعاً».

وطالما تستطيع المرأة أن تمارس كل شيء كالرجال فيترتب على ذلك أن «بعض النساء يصلحن لوظيفة الحكم، والبعض الآخر لا يصلحن، وليس هناك من فارق بين طبائع الرجل والمرأة فيمايختص بحكم الدولة، إلا في درجات الضعف والقوة المختلفة».

وإن كانت المرأة تعتبر كالرجل تماماً ومساوية له، وتستطيع أن تتقلد أسمى المناصب في الدولة فيترتب على ذلك أن تنال نفس التعليم الذي يناله الرجل: «فلن يكون هناك نظام لتعليم الرجال، ونظام آخر لتعليم النساء، ما دامت الطبائع واحدة في الحالتين».

ويذهب أفلاطون إلى أن المرأة لا يجب أن تكون خاصة برجل واحد،

فهو يجيز للرجال الاتصال بأية امرأة، على أن يكون ذلك الاتصال منظماً وبإشراف الدولة، أما الصلات غير المنظمة، وكل خروج على المألوف يعد دنساً لا يسمح به القضاة». ولقد هدف أفلاطون من وراء ذلك تحسين النسل، وذلك عن طريق اتصال أصلح الأشخاص من الجنسين.

ولا يعني إلغاء الأسرة عند أفلاطون إطلاق الشهوات، بل العكس، فلقد أخضع العلاقات الجنسية لضوابط وقواعد غريبة وصارمة في نفس الوقت، فهو وإن كان يعترف للنساء بحقوق متساوية مع الرجال، إلا أنه يقرر لهن وظيفة أخرى وهي إنجاب المواطنين للدولة. ومن ثم يكون إنجاب الأطفال وظيفة عامة تقوم بها النساء، وما يلدن من أطفال يكون للدولة وليس لهن. وحيث أن هذه وظيفة عامة، لذلك يتعين قيامهن بها طبقاً لأحكام وضوابط معينة مثل أن يتم الاتصال الجنسي بالقرعة وبأمر الحاكم وتحت إشراف الكهول.

ولقد عدل أفلاطون عن هذه الأفكار في كتابه «القوانين» فأقر حق التملك، ومن ناحية الأسرة فقد ارتضى الزواج أساساً اجتماعياً للعائلة، ويعني ذلك أن أفلاطون قد أدرك أن الحياة الإنسانية لا يمكن لها أن تقبل إلا بما هو متفق مع الإدراك السليم والطبيعي للأمور، فالغاء شيوع المرأة يعني أنه قد أعاد للإنسان إنسانيته بعد أن أنزله مدارك الحيوان. ونظام الزواج عنده لا يقوم على تعدد الزوجات، وتتم مراسيم الزواج باستشارة الدولة، والقوانين هي التي تنظم الزواج. ولم يكتف بذلك بل فرض عقوبات على كل من بلغ الخامسة والثلاثين ولم يتزوج.

واعتمد أفلاطون في سبيل الوصول إلى المدينة الفاضلة المنشودة، على التعليم أكثر من اعتماده على أي شيء آخر للوصول إلى هدفه، فالدولة عنده وقبل كل شيء منظمة تعليمية، ويرى أفلاطون أن نظام التعليم السليم الذي تنتهجه الدولة كفيل بتحقيق كل تقدم، في حين أن إهمال شأن التعليم يؤدي

إلى فساد الأوضاع في الدول مهما كانت أهمية الأعمال الأخرى التي تقوم بها، فبالتعليم، والتعليم وحده نستطيع أن نحقق حكماً صالحاً للدولة.

ولما كان أفلاطون يقيم هذه الأهمية البالغة للتعليم فنراه يذهب إلى أن الدولة يجب أن تأخذ على عاتقها أمر التعليم فلا تتركه بأيدي الأفراد بل تقوم هي نفسها بالإشراف عليه.

وبالإضافة إلى الموسيقى والجمباز التي يجب على كل خاضع لنظام التعليم أن يتدرب عليها لكونها مهذبة للنفس، فإن العلوم التي يؤكد عليها أفلاطون في نظامه التعليمي هي: الحساب والهندسة والفلك والمنطق.

وبالنسبة للحساب، فيرى أفلاطون أن أول ما يجب أن نهتم به في التعليم هو ما يسميه بعلم العد والحساب لحاجة كل علم وفن إليه، ويذكر أفلاطون أنه من الملاحظ أن الموهوبين في الحساب هم بغير استثناء إلا ماندر سريعون بطبعهم في كل العلوم، وأن الرجال بطيئي الفكر، لو دربوا واستخدموا هذه الدراسة، يتقدمون على كل حال إلى حد أنهم يصبحون أسرع مما كانوا، ويشير أفلاطون إلى أن الحساب من العلوم المجهدة والمتعبة للمعلم والطالب، وعلى ذلك، فإنه يجب من جميع النواحي أن نستخدم هذا العلم في تربية أرقى الخلق. ويذكر أفلاطون في هذا المجال أن مصر قد أخجلت اليونان، فإن أطفال المصريين يبدأون تعلم الرياضة بمجرد تعلمهم الحروف الهجائية، فهم يلعبون بالأرقام، وينقلون الحساب إلى ألعابهم.

ويلي الحساب في الأهمية، الهندسة، والغرض من دراسة الهندسة عند أفلاطون هو معرفة «ما هو كائن أبدياً، وليس ما يأتي في لحظة ثم يزول»، فالهندسة تجذب الإنسان نحو الصدق وتعطي اللمسة الأخيرة للروح الفلسفية.

أما العلم الثالث الواجب دراسته فهو، الفلك، والاهتمام بدراسته يكون من ناحية تناسق الليل والنهار، وتناسق الأجرام الأخرى مع الشمس والقمر ومع

بعضها البعض. وفي هذا المجال فإنه يتهم اليونانيين بأنهم في جهلهم يرتكبون جريمة سب الآلهة العظيمة، وهي الشمس والقمر وبعض الأجرام السماوية الأخرى، إذ يتحدثون عنها كما لو كانت كواكب تجوب السماء دون نظام، وقد غاب عنهم أن هذه الأجرام، رغم ما يبدو عليها من عدم انتظام، إلا أنها تتحرك في مدارات دائرية منتظمة. وبما أن أفلاطون كان يؤمن بأن المدارات المنظمة للأجرام السماوية تدل على وجود عقل موجه وتثبت وجود الله، فإن هذا الكلام من جانب اليونانيين هو أكبر من خطأ، بل وأكبر من سب، إنه إهانة الله، ويرى أفلاطون أن الدين الصحيح يتطلب دراسة الفلك، وهو يقول: «إذا كان صحيحاً أن الأجرام السماوية تسير حقاً في مدارات دائرية، وهذا شيء يمكن اثباته، فإن علم الفلك يجب أن يدرس إلى الحد الذي لا بد منه لفهم هذه الحقيقة».

والعلم الرابع هو المنطق، وفي ذلك يقول أفلاطون: «كلما حاول الإنسان بمساعدة الجدل المنطقي أن يبدأ في طلب الحقيقة بعملية تحليل بسيطة، مستقلاً عن جميع المعلومات الحسية، ولا ينثني حتى يدرك الطبيعة الحقة للخير بفعل الذكاء المحض، فإنه يصل إلى آخر دنيا الفكر». ويرى أفلاطون أن الحق والصدق لا يمكن الوصول إليها إلا بالجدل المنطقي ولا يمكن أن تأتي المعرفة بطريقة أخرى. وعلى ذلك فإنه يرى أنه يجب ألا يسمح للأطفال الذين تشرف الدولة على تربيتهم أن يكونوا حكاماً إن لم يكونوا منطقيين، فالمنطق من وجهة نظره يقف على قمة جميع العلوم، ومن الخطأ أن نضع علماً آخر فوقه.

وفيما يتصل بالمراحل التعليمية، فلقد قسمها أفلاطون إلى عدة مراحل يتعلم الشباب في المرحلة الأولى التي تصل حتى سن العشرين، الرياضيات والموسيقى والفنون والألعاب الرياضية، ومن يجتاز الاختبارات يدرس مقررات متعمقة في الرياضيات والمنطق لمدة عشر سنوات، ومن يجتاز الامتحان يقضي

خمس سنوات في دراسة الحوار المنطقي، وعند هذه المرحلة تنتهي مرحلة التعليم بالنسبة للجنود، أما الحكام فتستمر دراستهم بعد ذلك لمدة خمس عشرة سنة يمرون خلالها بتمرينات عملية في الأخلاق، ويلاحظون ملاحظة دقيقة حتى يعرف ما إذا كانت نفوسهم قد صقلت بحيث لم تعد المادة ولا الشهوات أو الأهواء تستميلهم. وعلى ذلك فإنه في سن الخمسين يكون القادة أو طبقة السياسيين قد أعدت الاعداد الكافي لتتحمل تبعات مسؤولياتها، وبذلك نضمن أنهم لن يسيئوا استخدام السلطة الممنوحة لهم.

نظرية أفلاطون في أنواع الحكومات:

يشير أفلاطون في مؤلفه «الجمهورية» أن توالي النظم السياسية لا يتم بفعل عوامل عرضية عابرة وإنما يحدث بفعل حتمية محددة، فالتقهقر الذي يحدث للأنظمة السياسية هو نتيجة الطبيعة البشرية وتدهور النزعات والمبادىء المسيطرة على الطبقة الحاكمة. ويتولد كل نظام عن فساد النظام السابق له بحيث تظهر النظم في حالة تدهور مستمر.

وتبدأ دورة التعاقب من نظامه المثالي الذي اقترحه وهو ارستقراطية الفلاسفة، ومن هذا النظام يتولد النظام التيموقراطي، وهو حكومة الأقلية العسكرية، وذلك عندما يبدأ حب التملك يغزو قلوب الناس، أما الفلسفة فتبدأ قيمتها في التدهور، ويعتمد هذا النظام على قوة السلاح، وهو يبدأ رويداً رويداً بالابتعاد عن إسناد الحكم إلى الفلاسفة.

ويتطور النظام التيموقراطي إلى النظام الاوليجاركي وهو حكومة الأقلية الموسرة، ويحدث ذلك عندما يستبد بالأقلية العسكرية حب التملك نتيجة استخدام القوة، حينذاك تقوم الطبقة الغنية بالحكم. وحينئذ تبدأ مرحلة جديدة من زيادة ثراء الأثرياء وزيادة فقر الفقراء، ويشير أفلاطون إلى ذلك «ينتهي الأمر بهؤلاء الناس إلى أن يحبوا الكسب والنوال، ويشيدون بالرجل الثري ويعجبون

به ويولونه الوظائف، ويحتقرون الفقير، وأخيراً يضعون قانوناً هو جوهر الدستور الأوليجركي، ويمنعون أي إنسان لا تصل ثروته إلى القيمة المحددة من أن يكون له نصيب في الحكم». ويذكر أفلاطون أنهم يصلون إلى تحقيق مآربهم بواسطة العنف وأسلحتهم في أيديهم.

ويؤدي هذا الوضع إلى حدوث الاضطرابات والتدهور مما يسمح للعامة أن تقيم نظامها في صورة حكومة ديمقراطية، وهي في نظره حكومة غوغائية، ومن ثم أسوأ نظم الحكم، وذلك لابعادها الفلاسفة عن الحكم، وعدم احترام القوانين المكتوبة وغير المكتوبة على السواء، بل إن الأمر يصل إلى تعدد الدساتير إلى درجة أن تصبح الديمقراطية وكأنها «مولد دساتيره. ونظراً لحرية كل فرد في أن يفعل ما يريد، فإن كل مواطن يرتب أسلوب حياته بما يناسب ملذاته، ومن ثم تختلف الأخلاق في هذه الدولة إلى أكبر حد.

ويشير أفلاطون إلى هذا النظام بتهكم وسخرية فيقول: «ويحتمل أن يكون دستورها (الدولة الديمقراطية) أجمل الدساتير، وما دام قد طرز بكل نوع من الخلق، فهو يبدو جميلاً كالثوب الملون المطرز بكل أنواع الزهور، وكما أن الأطفال والنساء يعجبون بالملابس المتعددة الألوان، فكذلك يحكم الكثير من الناس بأن هذا النظام أجمل الأنظمة».

ونتيجة لهذا التطرف في الحرية يتولد النظام الاستبدادي، حيث يستخف المستبد بالقوانين وتسيطر عليه الأنانية وحب التملك وتغليب النزعة الشهوانية، ولا يلبث أن ينتهي حكم هذا المستبد الطاغي بكارثة كبرى لا يخفف من آثارها سوى تولي الفلاسفة الحكم من جديد لتبدأ دورة من دورات تعاقب النظم السياسية.

وبعد تأليف «الجمهورية»، ونتيجة لتجارب أفلاطون العملية واصطدامه بالواقع العملي في الحياة السياسية لبلاده، فإنه لم يكن راضياً تماماً عن أي نوع

من أنواع الحكومات على حدة، ولذلك أخذ يبحث عن مبدأ سليم يرتكز عليه التنظيم السياسي للمدينة بحيث يحقق هذا التنظيم النتيجة المرجوة من ورائه وهي كفالة وحماية صالح المواطنين.

وتوصل أفلاطون إلى أن أفضل نظام للحكم هو الذي يقوم على أساس التوازن بين مختلف القوى وأحداث الانسجام بينها، والجمع بين عدة مبادىء وإن كانت مختلفة إلا أنها تنصهر جميعاً بحيث تؤدي في الواقع إلى مبدأ واحد يحقق الاستقرار المنشود. وبهذه الطريقة انتهى أفلاطون إلى تحبيذ نظام الحكومة المختلطة التي رسم خطوطها في كتابه «القوانين» الذي ألفه بعد الجمهورية بحوالي ثلاثين عاماً.

وتجمع هذه الحكومة بين النظام الملكي والنظام الديمقراطي، وذلك على أساس تضحيه الملكية بجزء من السلطة للديمقراطية، على أن تخضع الديمقراطية للنظام. وأشار أفلاطون إلى توزيع الوظائف في الدولة على هيئات متعددة مختلفة مع تحديد مسؤولية كل منها، وبذلك يتم التعاون في العمل وتكون هناك رقابة متبادلة بين مختلف الهيئات التي تتولى مقاليد الحكم وتعمل على صيانة أحكام الدستور وتقوم بمهمة التشريع والإدارة والفصل في المنازعات، وتقر النظام والأمن، وتنشر العلم والمعرفة، وتعمل على ازدهار الحالة الاقتصادية وتحسين الأوضاع الاجتماعية. وفي ظل هذا النظام يخضع الأفراد للقوانين، ويتحتم عليهم احترامها لأنها السبيل لتحقيق الصالح العام، كما يتعين على الحكام أن ينتهجوا سبيل العدالة في جميع تصرفاتهم، ولا يتخذون القوة إلا إذا كانت الوسيلة الوحيدة لتحقيق العدالة على أن لا يكون ذلك إلا في حالات الضرورة القصوى.

وعلى ذلك فإنه يتضح لنا أن أفلاطون قد عدل نظرياته في نهاية حياته وظهر ذلك واضحاً في كتابه «القوانين». وعلى ذلك فإن آراءه لا تفهم على

حقيقتها إلا بدراسة كتبه الثلاثة والجمع بينهما، فإنه وان كان قد عدل في بعض آرائه إلا أنه لم يهجر نهائياً مثله العليا، واستمر متأثراً بأفكاره القديمة وتمسك قدر المستطاع بالمبادىء التي وصفها في شبابه في كتاب «الجمهورية».

وقد تضمنت فلسفة أفلاطون أفكاراً ومبادىء إنسانية نبيلة لم تندثر على مر القرون، ومن هذه المبادىء، أن العدالة يجب أن تكون أساس الحكم، وأن الحكم فن يحتاج من يمارسه إلى خبرة ودراية ومعرفة، وأن عدم التطرف في تطبيق المبادىء هو الذي يضمن حماية الحريات، وجعل الفضيلة عماد الدولة، ونادى بأن التعليم هو السبيل إلى تحقيق الفضيلة، واهتم بإبراز المصلحة العامة للدولة وقدمها على المصلحة الشخصية.

أرسطو Aristote:

ولد أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ق.م) في ستاجيرا بشبه جزيرة كالسيديسيا وكان والده طبيباً خاصاً للملك فيليب المقدوني، نزح إلى أثينا وهو في الثامنة عشرة من عمره حيث التحق بأكاديمية أفلاطون وبقي ملازماً له مدة عشرين عاماً حتى وفاة أفلاطون، وبعد ذلك ترك مدينة أثينا وظل بعيداً عنها مدة اثنتي عشر عاماً تقلد خلالها مناصب متعددة، حيث استدعاه الملك فيليب المقدوني عام ٣٤٣ق.م ليقوم بتعليم ولده الاسكندر المعروف بالاسكندر الأكبر أو المقدوني.

ثم رجع أرسطو مرة ثانية إلى أثينا - قبيل سفر الاسكندر المقدوني إلى آسيا - حيث أسس في أثينا عام ٣٣٤ق.م مدرسة خاصة به، وكان إنشاء هذه المدرسة في أحد الملاعب الرياضية والمسمى «لوقيون» حيث عرفت هذه المدرسة بهذا الاسم، وأصبح لفظ «ليقيه» يدل عليها، كما كان لفظ «الاكاديمية» يدل على مدرسة أفلاطون. ولقد لقب أرسطو وأتباعه باسم «المشائين» حيث كان أرسطو يقوم بالتدريس لطلابه وهو سائر في ممرات هذا الملعب وهم يسيرون حوله.

ولا شك أن أرسطو كان أعظم وأنبغ من تتلمذ على يد أفلاطون على الإطلاق، ويذكر بأن أفلاطون كان يسميه تارة بـ «القراء» وأخرى بـ «العقل» وذلك لسعة اطلاعه وانكبابه على القراءة ولذكائه المتوقد.

ولقد تأثر أرسطو بآراء أستاذه أفلاطون وأفاد منها كثيراً، ولكنه أظهر استقلالاً في الرأي وشخصية في التفكير، فبينما اتجه أفلاطون إلى العقل قبل كل شيء، نجد أرسطو يعتمد أساساً على التاريخ مع عدم إهمال العقل، فلقد أقام نظريته كلها تقريباً على أساس استقراء الظواهر الاجتماعية ومشاهدة الحوادث الخارجية، ومن هنا جاء وصف فلسفة أرسطو بأنها عملية، بينما وصفت فلسفة أفلاطون بأنها مثالية خيالية.

وفيما يتصل بمؤلفات أرسطو فلقد كتب في معظم المعارف الإنسانية حتى بلغت مؤلفاته ما يناهز الأربعين مؤلف في المنطق والطبيعة والبيولوجي، ولكن أهم مؤلفاته جميعاً ما كتبها في السياسة حيث يعتبر كتابيه الدساتير والسياسة من أهم المؤلفات السياسية التي حاولت تبني الملاحظة والمقارنة والمنهج التاريخي كوسائل للبحث.

وتضمن كتاب الدساتير دراسة مستفيضة لنظم الحكم القائمة في عصره سواء ما كان منها موجوداً بالمدن اليونانية أو خارجها، ولقد اقتضت هذه الدراسة بحث مجموعة من الدساتير بلغت نحو ١٥٨ دستوراً لدول عديدة ومتباينة، بعضها يوناني مثل أثينا واسبرطة، وبعضها غير يوناني مثل قرطاجة، ولم يتبق من هذا الكتاب الذي يعتبره بعض الباحثين أول دراسة مطولة في الفكر والنظم الدستورية المقارنة سوى ذلك الجزء المتعلق بدستور دولة أثينا حيث يبدأ بدراسة التطور التاريخي للنظم الأثينية قبل أن يتعرض للنظام الوضعي القائم لينتهي بدراسة مؤسسات النظام.

وعالج في كتابه «السياسة» عدة موضوعات تتعلق بأصل الدولة ونظام

الرق والملكية الخاصة والسلطة العائلية والمواطنة ونظرية السيادة وتقسيم الحكومات والنظرية العامة للجمهورية الفاضلة ونظام التربية وأهميته في الدولة وبحث السلطات الثلاث في الدولة - التشريعية والتنفيذية والقضائية -، كما تناول بالبحث النظرية العامة للثورات.

ويلاحظ أنه في ثنايا عرضه لمختلف نظرياته وأفكاره السياسية قد تناول كثيراً من آراء أفلاطون بالنقد وخاصة ما جاء في كتاب «الجمهورية» لأفلاطون فيما يتصل بشيوعية النساء والأولاد والملكية العامة، فهي من وجهة نظر أرسطو لا تؤدي إلى تدعيم وحدة الدولة كما تخيل أفلاطون وإنما تؤدي في الواقع إلى خلق صعوبات كثيرة تفسد وضع الدولة، ذلك أن الشركاء في الملكيات الشائعة لا يهتمون بأمرها ولا يحرصون على استغلالها حرصهم على أملاكهم الخاصة، كما أن اهدار الروابط العائلية أمر غير طبيعي يتنافى مع ميول النفس البشرية.

وسنتناول فيما يلي أهم نظريات أرسطو السياسية فيما يتصل بالدول والحكومات.

أولاً: نظريته في أصل نشأة الدولة:

تقوم نظرية أرسطو في أصل نشأة الدولة على الأسرة التي تتكون بواسطة زواج الرجل من المرأة، ومن اجتماع عدة أسر تكون جماعة القرية، ومنها تمتد إلى الدولة. وبجانب رابطة الأسرة يوجد نظام اجتماعي آخر هو علاقة السيد بالعبد (الرقيق) وتهدف هذه الرابطة إلى إنتاج حاجات المعيشة، وتأتي المرحلة الأخيرة وهي نشوء الدولة من اتحاد القوى مع بعضها لتعمل معاً على سعادة أفرادها.

فالدولة هي أكمل مظاهر اتحاد الأفراد، ومهمتها توفير أسباب السعادة لهم، ولما كانت سعادة الفرد لا تتحقق بصورة مرضية إلا في الدولة، فإن أرسطو يصف الإنسان بأنه كائن سياسي بطبيعته، بمعنى أنه لا يستطيع أن يعيش - عيشة

سعيدة - إلا في جماعة سياسية، والإنسان الذي لا يستطيع العيش مع أقرانه، أو لا يجد في نفسه حاجة إلى المعيشة المشتركة لا يخرج عن أحد وضعين، فاما أن يكون قد انحط إلى مستوى الحيوان النافر أو ارتفع فوق مستوى البشر بحيث لم يعد في حاجة إليهم، وليس هذا بالوضع الطبيعي للإنسان.

وتضم الدولة عند أرسطو سادة وعبيداً، ويعتبر العبيد من المتاع الذي يملكه السادة ويستغلونه في الإنتاج. فأرسطو يبيح نظام الرق ومبرره في ذلك أن الطبيعة لم تسو بين الناس وإنما جعلتهم فريقين متباينين اختصت أحدهما بمواهب معينة تؤهلهم بالاستئثار بالسيادة والحكم، بينما جردت الفريق الآخر من المواهب السامية ولم تمنحه إلا بما يمكنه من تفهم أوامر الفريق الأول وتنفيذها، ولا يعتبر العبد مواطناً في الدولة، لأن المواطن هو الذي يتمتع بممارسة الحقوق السياسية وشرط التمتع بها الاتصاف بمواهب معينة تمكنه من القيام بأعباء الحكم والمشاركة فيها، والعبد عاطل عن المواهب ومن ثم فإنه لا يدخل في زمرة المواطنين.

ثانياً: نظرية أرسطو في السلطة:

ذهب أرسطو إلى أن السلطة طالما كانت منبثقة عن الجماعة فلا يمكن أن تكون إلا للقانون، والقانون وحده دون شخص الحاكم، فقد انتزع السلطة من شخص الحاكم وجعلها مركزة في القانون، وبذلك أكد مبدأ سيادة القانون الذي يمكن بواسطته منع عبث الحكام وانحرافهم في تصرفاتهم، ذلك أن القانون ما هو إلا العقل مجرداً عن الهوى، وفي ذلك يقول: «القانون هو العقل مجرداً عن الهوى»، ولما كان للقانون طابعاً مجرداً فيجب أن يكون هو السائد، لأن الإنسان مهما بلغ من الكمال والفضيلة فلا يمكن أن يتجرد من أهوائه.

وانطلاقاً من هذا المبدأ يرى أرسطو أن يوكل أمر وضع القوانين إلى

الشعب وعدم إعطاء الحاكم هذه السلطة ذلك لأن الشهوات تعمي أكثر الناس استقامة.

فالدولة الصالحة هي التي يكون القانون فيها هو السيد الأعلى ويكون لها دستور يسير على مبادئه الحاكم والمحكوم، فالحكم الدستوري هو أفضل صور الحكم لأنه يعتمد على رضاء المواطنين ويتمشى مع كرامتهم.

ويتضمن الحكم الدستوري حسب مفهوم أرسطو ثلاثة عناصر جوهرية أولها تحقيق الصالح العام ويستند في ذلك إلى القانون وهذا ثانيها، والأمر الثالث هو رضاء المواطنين بهذا الحكم العادل.

ويرى أرسطو في مجال وجوب سيادة القانون بأن الحكمة الجماعية لشعب من الشعوب أسمى من حكمة أعقل المشرعين، وأن المجالس الشعبية تفوق في كفاءتها السياسية كفاءة الحاكم الفرد، لأن الأفراد في إطار الجماعة يكمل بعضهم بعض في المناقشة للوصول إلى أفضل الحلول وأكثرها سلامة.

ويرتكز أساس التمتع بالسلطة السياسية عند أرسطو على الفضيلة، والفضيلة المجتمعة في الشعب كله تفوق في قوتها فضيلة أي جزء من الشعب أو فضيلة فرد منه، وبناء على ذلك يجب أن تنحصر السلطة العليا في الدولة في يد الشعب دون غيره، وذلك بواسطة حكام ينتخبهم للقيام بها، ويكون له أن يحاسبهم على تصرفاتهم، وذلك في ظل سيادة القانون الذي تعلو سلطته كل السلطات.

ثالثاً: نظم الحكم عند أرسطو:

ينطلق أرسطو في تقسيمه لأنظمة الحكم من معيارين أحدهما عددي (كمي)، والآخر كيفي (موضوعي)، وفيما يتعلق بالمعيار الأول العددي فيقرر أرسطو أن السلطة قد تكون على ثلاثة صور بيد فرد واحد أو بيد أقلية محددة أو

بيد الأغلبية، وهذه هي الأشكال التقليدية المعروفة لأنظمة الحكم وهي الملكية والأرستقراطية والديمقراطية.

أما فيما يتعلق بالمعيار الموضوعي فإن أرسطو يميز بين الحكومات من ناحية صلاحها أو فسادها، فإن كان الهدف الذي ترمي إليه الحكومة تحقيق الصالح العام وكان حكمها مستنداً على القانون وحائزة على رضاء المحكومين، اعتبرت حكومة صالحة. أما إذا كانت الحكومة تبغي تحقيق مصالحها الشخصية أو مصلحة الطبقة التي تنتمي إليها وكان الحكم غير مستند على القانون وغير حائز على رضاء الأفراد كانت هذه الحكومة فاسدة.

وبالاستناد إلى هذين المعيارين - العددي والكيفي - يقدم أرسطو تقسيماً ابتدائياً يتضمن ستة أشكال لأنظمة الحكم، ثلاثة صالحة، وثلاثة فاسدة، والصور الصالحة للحكومات هي:

١ ــ **حكومة الفرد (النظام الملكي)**: وهو نظام صالح لأن الحاكم وإن كان فرداً إلا أنه يخضع للقانون ويبتغي في حكمه الصالح العام.

٢ ــ **النظام الأرستقراطي**: وهو نظام الأقلية الفاضلة ويهدف إلى تحقيق الصالح العام ويخضع للقانون.

٣ ــ **حكومة الأغلبية (الجمهورية)**: وهو ذلك النظام الذي يكون الحكم فيه للأغلبية ويهدف إلى الصالح العام.

ولكن إذا انحرفت هذه الحكومات عن هدفها المشروع فإنها تنقلب إلى صور فاسدة للحكم لا تحقق النفع العام للشعب وتحمل أسماء مغايرة لأسماء الحكومات السابقة وذلك على النحو الآتي:

١ ــ **الحكومة الاستبدادية**: وفي هذا النظام لا يتمتع الحاكم برضاء المحكومين ولا يتقيد بالقانون ويستغل السلطة لمصلحته الشخصية، ولا يعمل في سبيل الصالح العام.

٢ ـ **نظام الأقلية وهي الأقلية الثرية الاوليجاركية،** وهي حكومة أقلية فاسدة من الأغنياء لا هم لهم إلا مصلحتهم الخاصة دون المصلحة العامة، ويؤدي تفضيل المصلحة الخاصة إلى إهدار قيمة الحكماء والقضاء على الفضائل وحدوث انقسام في المجتمع بين فقراء وأغنياء يتربص كل منهم بالآخر.

٣ ـ **نظام الديمقراطية ـ الغوغائية ـ:** فالحكومة الجمهورية تتحول إلى حكومة أغلبية فاسدة، وفي هذا النظام تكون السلطة في يد الأغلبية الفقيرة التي تستغل السلطة لمصلحتها ضد الأغنياء بعيداً عن القانون وعدم الالتزام بالفضائل.

وبالرغم من أن أرسطو آمن بفكرة النسبية في صلاح أنظمة الحكم السياسية ويتجلى ذلك حين يترك لكل مجتمع اختيار نظام الحكم الذي يعتقد أنه يتفق أكثر من غيره من الأنظمة مع بيئته، فإنه يرى أن أفضل نظام للحكم يمكن أن تتبعه غالبية الدول هو الحكومة الدستورية أي الديمقراطية المعتدلة التي تتجنب التطرف في الديمقراطية أو في الأوليجاركية.

ويمكن تلخيص الأسس التي تقوم عليها الدولة المثالية في جمهورية أرسطو على النحو الآتي:

١ - قيام الحكم على أساس مبدأ سيادة القانون وليس بمقتضى الإرادة الفردية.

٢ - يهدف الحكم إلى تحقيق الصالح العام وليس مصلحة فرد معين أو طبقة واحدة من الشعب.

٣ - يرتكز هذا النظام على رضاء المحكومين.

ويقوم هذا النظام على الفضيلة، إذ يرى أرسطو أن الفضيلة هي وسط عدل بين طرفين كليهما رذيلة، أحدهما افراط وهو التهور، والثاني تفريط وهو الجبن، والوسط العدل ليس وسطاً حسابياً وإنما وسط اعتباري تقديري، فقد تكون الفضيلة أحياناً أقرب إلى الإفراط كما هو الشأن في الشجاعة فهي إلى

التهور أقرب، وقد تكون أحياناً أخرى أقرب إلى التفريط كما هو الشأن في العفة فهي أقرب إلى جمود الشهوة».

أما الأساس الاجتماعي الذي يستند عليه هذا النظام فيقوم على وجود طبقة متوسطة قوية ليست بالغنية ولا بالفقيرة، وتتميز بكثرة عددها فتجعل لنظام الحكم قاعدة شعبية، كما أن مصالحها الاقتصادية محدودة فلا تخضع لطبقة الموظفين، وأخيراً فإنها ليست طبقة جاهلة فتنزل بالحكم إلى مستوى الغوغاء.

ولقد قام أرسطو بدمج عناصر مختلفة من نظام الحكم الديمقراطي ونظام الحكم الأوليجاركي وأخرج نظامه الدستوري على أساس إيجاد حل وسط بين المبادىء المتعارضة في كل من النظامين. فإذا كانت الديمقراطية تدعو إلى المساواة بين جميع المواطنين في المساهمة في الحياة العامة للدولة. والاوليجاركية تقصر هذه المساهمة على الذين يملكون نصاب مالي معين، فقد دعا أرسطو إلى الأخذ بنصاب مالي بسيط.

وبالنسبة لتشكيل أجهزة الحكم فقد اتخذ أرسطو موقفاً وسطاً بين نظام القرعة التي تعتبر وسيلة الاختيار الديمقراطي والانتخاب الذي كان وسيلة الاختيار الارستقراطي وذلك بواسطة الجمع بينهما سواء بجعل بعض الوظائف بالقرعة والبعض الآخر بالانتخاب أو باستعمال الوسيلتين معاً كانتخاب عدد أكبر من عدد الوظائف المراد شغلها، ثم يختار العدد المطلوب بالقرعة من بين هؤلاء المنتخبين.

أما بالنسبة لممارسة النشاط السياسي في هذا النظام المختلط، فهو يتم باستعمال وسائل مختلطة من النظامين المذكورين، وعلى سبيل المثال نجد أن نظام الديمقراطية يقرر مكافأة حضور حتى يتمكن الفقراء من الاشتراك في اجتماعات الجمعيات الشعبية، على حين يفرض نظام الأقلية غرامة على من لا يحضر من الأثرياء. وفي النظام المختلط يحدث الجمع بين الوسيلتين بحيث تكون هناك

مكافأة حضور للفقراء وفي نفس الوقت غرامة عن عدم حضور للأغنياء، ولا شك أن من شأن هذا التصور تشجيع حضور الفقراء والأغنياء على السواء. ونفس القول يحق بالنسبة لممارسة الوظائف العامة حيث تقرر النظم الديمقراطية أجراً مقابل تحمل أعباء الوظيفة العامة وذلك حتى تضمن اشتراك الفقراء في العمل العام، على حين أن نظم الأقلية لا تشترط ذلك حتى تضمن عدم اشتراك غير الأغنياء في العمل العام. وفي مواجهة ذلك يقرر أرسطو ضرورة أن تكون الوظائف العامة لقاء أجر، حتى يضمن اشتراك الفقراء، ولكن يتعين، ومن أجل إشاعة التعفف، أن يكون هذا الأجر معقولاً.

وإذا كان أرسطو قد دمج عناصر متباينة من الديمقراطية والأوليجاركية لإقامة نظامه الجمهوري القائم على الطبقة المتوسطة، فإنه قد وضع بعض الشروط لممارسة السلطة ومنها:

١ ـ شرط الجنس والسن، فالذكور فقط هم الذين لهم حق ممارسة العمل السياسي بالدولة على أن يكونوا قد بلغوا سناً معينة، فالممارسة السياسية ترتبط بالنضوج العقلي.

٢ ـ شرط الجنسية: ويشترط في المواطن أن يكون من أبوين وطنيين.

٣ ـ شرط الحرية: أي لا يكون عبداً (رقيق).

٤ ـ شرط المال: يشترط في المواطن توافر نصاب مالي معتدل يهيء له المساهمة في الحياة العامة للدولة.

رابعاً: نظرية أرسطو في فصل السلطات:

يعود الفضل إلى أرسطو في البحث في مبدأ الفصل بين السلطات، فقد نظر إلى الدولة وتمعن في وظائفها وتوصل إلى أن للدولة ثلاث وظائف أو مهام وهي:

١ ــ **السلطة التشريعية** (سلطة المداولة في المسائل العامة): وهي أولى السلطات وأهمها في الدولة، وهي تتصل بالبت في المسائل الحيوية المتعلقة بالدولة كتقرير الحرب أو إعلان السلم والتصديق على المعاهدات أو الغائها، وهي التي تقرر توقيع جزاءات فردية صارمة كمصادرة الأموال ونفي الأشخاص وإعدامهم وذلك بالإضافة إلى سن القوانين ومراقبة ميزانية الدولة ومراجعة حساباتها.

وتتركز السلطة التشريعية في الجمعية العامة للمواطنين، ويتبع في تشكيل هذه الجمعية طرق مختلفة حسب ظروف الحال في الدولة ونظام حكمها والدستور هو الذي يوضح طريقة التشكيل.

٢ ــ **السلطة التنفيذية**: وهي تخضع للسلطة التشريعية، ويبين الدستور اختصاصاتها ومن يباشرونها ومدتها، وهي تختص بصفة عامة بالقيام بتنفيذ القوانين والسهر على حفظ الأمن في الدولة. ويختلف مدى اختصاصها وطريقة اختيار أعضائها تبعاً لاختلاف أنواع الحكومات.

٣ ــ **السلطة القضائية**: ومهمتها الفصل في القضايا المختلفة، وقد وزع أرسطو هذه السلطة على ثمانية أنواع من المحاكم لكل منها اختصاص مستقل يتضمن قضايا معينة، وقد ذهب أرسطو إلى أن القضاء هيئة ذات سلطة حقيقية، وأنه على هذا الأساس يستطيع مراقبة السلطتين الأخريين في الدولة.

ويرى أرسطو أنه من الضروري لحسن النظام في الدولة عدم تركيز هذه السلطات في يد واحدة وإنما يجب أن تتميز كل سلطة عن الأخرى، وأن يوكل أمر كل منها لهيئة خاصة على أن تتعاون فيما بينها وتراقب بعضها. وهذا الوضع يؤدي إلى تحقيق العدالة وصلاح الأوضاع فيها وتفادي الاستبداد الذي ينجم عادة من تركيز السلطة. ويؤكد أرسطو على أن مسألة فصل السلطات يجب أن

تكون أهم مسألة تشغل بال المشرع الدستوري الحريص على استقرار الوضع السياسي في الدولة.

وبعد هذا العصر الذهبي للفكر السياسي عند اليونان أصاب الاضمحلال بلاد اليونان وتدهورت مكانتها، وفي الوقت الذي أخذ فيه الفكر اليوناني في التداعي والانحلال مع الانهيار السياسي للدولة، بدأت روما تصعد وتتألق وتحتل مكانها المعروف في التاريخ بعد تكوينها لامبراطوريتها الشاسعة التي استمرت قائمة بضعة قرون.

النظم السياسية عند الرومان

أعطى الرومان أولوية كبرى للعمل قبل أي شيء، ومن هنا كان تفكيرهم بعيداً عن الفلسفة بقدر قربه من العمل، ومن ثم كانت عظمة النظام تأتي من عظمة انجازاته المادية قبل صفاته الفكرية والسياسية، ومن هنا ظهر لدى الرومان رجال سياسة أكثر من مفكرين سياسيين، بالمقارنة بما وجد عند اليونان، ويرجع ذلك إلى غلبة النزعة العملية عند الرومان على النزعة التأملية، واتساع الامبراطورية الرومانية وما ترتب عليه من شعور بالغرور وعدم الاهتمام بالمسائل الفكرية.

ومع ذلك فلقد نبغ الرومان في مجال التشريع والفقه القانوني، ولا زالت بعض آثارهم القانونية موجودة في مجموعات القوانين والتشريعات الحالية في دول كثيرة، كما تفوق الرومان في القانون الدولي والسياسة الخارجية، وأضافوا إلى الفكر السياسي مجموعة من المبادىء العملية، ولا تزال المصطلحات التي استخدمها الرومان في نظمهم الدستورية سائدة في النظم الدستورية الحالية.

وإذا كان الرومان قد أثروا في الحضارات اللاحقة بمجموعات قوانينهم ومبادئهم السياسية العملية، فإنهم قد تأثروا بدورهم بالحضارات السابقة لهم وبخاصة الحضارة اليونانية.

وازداد تأثر الرومان باليونان بعد الحروب البونية الثانية (٢١٨ - ٢٠١ق.م)، إذ ازدادت الصلة بين البلدين وتبودلت الزيارات فيما بينهم سواء

كرحالة أو سفراء أو عبيد، وكانت العادة في روما أن يعهد كبار الرومان بأبنائهم إلى مرب يوناني، كما كانوا يقومون بإرسال أبنائهم إلى اليونان ليتتلمذوا على كبار فلاسفتها وعلمائها. وعند تكوين الامبراطورية الرومانية لجأ الرومان إلى الاستعانة بالأفكار والقوانين اليونانية لحل المشاكل التي واجهتهم فيما يتعلق بوضع الدول الخاضعة للسلطان الروماني.

ولقد مرت روما في تاريخها السياسي الطويل بمراحل عدة حرجة حتى وصلت إلى تأسيس امبراطورية مترامية الأطراف ذات سلطان ضخم في الداخل والخارج. وعرفت روما في مراحل تطورها المختلفة أشكالاً مختلفة للحكم وأوضاعاً دستورية متباينة، فقام فيها النظام الملكي والنظام الجمهوري، وفي ظل هذين النظامين وجدت حكومات فردية وحكومات أقلية وحكومات ديمقراطية.

ويلاحظ أن فكرة الديمقراطية لم تستطع أن تثبت جذورها في روما لأسباب ترجع إلى طبيعة الرومان وتعلقهم الشديد بالتقاليد الموروثة، وعدم تحمسهم للمبادىء الخلابة، فلم يكن الرومان يحفلون بالنظريات والمذاهب السياسية والأفكار المثالية التي شغل اليونان أنفسهم بها، وإنما اهتموا بالنواحي العملية، والواقع الملموس، ولما انهارت طبقة المزارعين وهي عماد الديمقراطية لم يثبت في روما نظام ديمقراطي بالمعنى السليم.

والملاحظ أن روما في تطورها كانت تبحث عن نظام يتفق مع طبيعتها ويحقق أهدافها، وبذلك وصلت إلى نظام الدكتاتورية العسكرية واستطاعت بهذه الصورة من صور الحكم أن تحفظ وحدتها وتقيم نفسها بالقوة وصية على الإنسانية، وتعمل على مد نفوذها على الشعوب بالقوة مع انتهاج مختلف الوسائل المستحسنة والمستهجنة لإدراك غايتها، وبذلك نجح الرومان على عكس اليونان في تحقيق سياسة قوية في الداخل مع سيطرة محكمة على معظم العالم الخارجي. وتفوق الرومان بسياستهم العملية على اليونان بالرغم من أصالة

حضارتهم وعلو شأنهم في مجال الفكر السياسي. وسنتناول فيما يلي تطور النظم السياسية عند الرومان، ثم نتبعه بدراسة للفكر السياسي عند بعض مفكري الرومان.

تطور النظم السياسية عند الرومان

عرفت روما صوراً متعددة من صور النظم السياسية، وإن كان من الممكن جمعها في ثلاث صور أساسية هي الملكية والجمهورية والامبراطورية، ومع ذلك فإن كل صورة من هذه النظم الثلاث قد خضعت لمؤثرات الحياة الواقعية بدرجة تجعل الاختلاف كبيراً بين المراحل المختلفة من مراحل النظام الواحد. وسنتناول هذه المراحل الثلاث فيما يلي بشيء من التفصيل.

(أ) التنظيم السياسي في العهد الملكي

يذهب الكثير من الباحثين إلى القول بأن المدن الرومانية القديمة كانت قريبة الشبه بالمدن اليونانية وذلك من ناحية التنظيم، وكان النظام الملكي أول نظام سياسي عرفته دولة روما، وكان لهذا النظام الملكي في نفس الوقت صفة أرستقراطية، وكانت هناك إلى جانب الملك سلطتين أخريين هما مجلس الشيوخ والمجالس الشعبية.

١ ــ الملك:

لم يكن النظام الملكي قائماً على أساس الوراثة، وإنما كان الملك الحاكم يعين خلفه، فإذا فرض وأنه لم يختر من يخلفه في الحكم فإن مجلس الشيوخ هو الذي يتولى القيام بهذه المهمة ويقوم باختيار الملك الجديد الذي يتولى شؤون الحكم مدى الحياة، وفي أحيان كثيرة كان هناك ملكان في نفس الوقت.

وقد كان للملك سلطات واسعة، فهو الرئيس السياسي والعسكري والديني، وفي المجال السياسي كانت له سلطة القيادة في مواجهة الجميع.

٢ ــ مجلس الشيوخ:

يتكون من رؤساء وشيوخ العشائر حيث كانت السلطة القانونية والدينية تمارس في البدء داخل القبائل، ومع الزمن أصبح مجلس الشيوخ أحد أعمدة النظام الملكي بل والنظم الرومانية، وكانوا يتولون سلطة الملك مؤقتاً حتى يختاروا من يخلفه، وكان عددهم في أول الأمر مائة، وفي نهاية العصر الملكي بلغ عددهم ثلاثمائة.

ويمثل هؤلاء الشيوخ مجلس الملك، وكان الملك يستشيرهم في الأمور الخطيرة، إلا أنه ليس ملزماً باتباع رأيهم في جميع الأحوال ما عدا بعض المسائل التي يتعين موافقة مجلس الشيوخ عليها مثل إعلان الحرب.

وكان لمجلس الشيوخ اختصاص آخر هو التصديق على قرارات المجالس الشعبية حتى يمكن تنفيذها، إذ لا تكون صحيحة بدون هذا التصديق.

٣ ــ المجالس الشعبية:

كان عددها ثلاثون، على أساس أن شعب مدينة روما كان مكوناً من ثلاث قبائل، وكل قبيلة قسمت إلى عشر وحدات، وكل وحدة أصبحت عبارة عن مجلس خاص له رئيس، ولا يدخل في تشكيل هذا المجلس النساء ولا العامة، وإنما تقتصر العضوية فيه على الذكور من الأشراف.

وكانت المجالس الشعبية تجتمع بناء على دعوة من الملك، ولكل مجلس صوت واحد عند أخذ الرأي في الموضوعات المطروحة على كتلة المجالس، التي كان ينحصر اختصاصها في قسمين، القسم الأول ويشمل التصرفات التي يقترحها الملك مثل القرارات السياسية وهي تخضع للتصويت، والقسم الثاني يتضمن تصرفات تتصل بالتعديلات المراد إدخالها على نظام المدينة أو تكوين العشائر.

ولم يكن من حق هذه المجالس إدخال تعديلات في المشروعات المقدمة لها وإنما يقتصر دورها على مناقشتها كما هي وإقرارها أو رفضها جملة دون تغيير في مضمونها.

(ب) التنظيم السياسي في العهد الجمهوري

يبدأ العصر الجمهوري من عام ٥٠٩ق.م وحتى عام ٢٧ق.م، وذلك بعد طرد آخر ملوك روما وهو الملك «تاركوين» بسبب السياسة التعسفية التي انتهجها وترتب عليها سخط مختلف الطبقات وعلى رأسها طبقة الأشراف، وانتهت الثورة بطرده وإلغاء نظام الحكم الملكي وإحلال النظام الجمهوري محله. واستمر هذا النظام الجديد خمسة قرون توالت فيه على روما أحداث كثيرة خارجية وداخلية كان لها أثرها البارز في تطور النظم السياسية والدستورية التي سادت في روما، والتي تعتبر وليدة الأحداث التي مرت بها، وقام النظام السياسي خلال هذه المرحلة على أساس ثلاثة أجهزة هي الحكام ومجلس الشيوخ والمجالس الشعبية.

١ ـ الحكام:

طرأ تعديل جوهري على نظام الحكم في العصر الجمهوري وهو مساواة طبقة العامة بطبقة الأشراف، يضاف إلى ذلك أن طبيعة النظام الجمهوري تقوم على أساس اختيار الحاكم بطريقة الانتخاب وتوقيت مدة حكمه.

وابتكر الرومان نظاماً جديداً لرئاسة الدولة، فوضعت مقاليد الحكم في يد شخصين يطلق على كل منهما لقب قنصل، ولكل منهما حق الاعتراض على قرارات الآخر وهما متساويان من حيث السلطة والمسؤولية، ويتم اختيارهما بالانتخاب لمدة عام، ولا يجوز تجديد انتخابهما، وهذه الوسيلة في شكل رئاسة الدولة تهدف إلى تفادي استبداد الحكام وتضمن العمل لتحقيق المصلحة العامة.

والشروط الواجب توافرها في هؤلاء القناصل هي أن يكونوا من المواطنين الذكور، ويشترط أدائه للخدمة العسكرية وقضى عشر مرات الاستدعاء السنوي للخدمة العسكرية، ويلاحظ في هذا المجال أن الخدمة العسكرية كانت تبدأ في سن السابعة عشر ومن ثم يكون عمره لا يقل عن سبعة وعشرين عاماً. ويشترط كذلك ألا يكون قد صدر بشأنه ما يشين الخلق وأن يكون متمتعاً بكامل حقوق المواطنة.

ويلاحظ أن القنصلين قد حلا محل الملك في رئاسة الدولة، وورثا اختصاصاته تقريباً، إلا أن بعض الاختصاصات الملكية القديمة لم تترك للقنصلين وإنما عهد بها إلى جهات أخرى مثل المسائل الدينية والمسائل الجنائية والمسائل المالية التي عهد بها إلى موظفين يتم اختيارهم بالانتخاب لمدة معينة، ويمارسون شؤون وظائفهم مستقلين عن القناصل.

٢ ـ مجلس الشيوخ:

دخل العامة في تشكيل مجلس الشيوخ ولكن لم يكن لهم الحق في التصويت على قرارات المجالس الشعبية، وظلت اختصاصات مجلس الشيوخ وتشكيله كما كانت في النظام الملكي، وإن كان يلاحظ أن المجلس خلال العصر الجمهوري أصبح جمعية حقيقية، وأصبح الحكام بالنسبة له عمال تنفيذ، وساعد على هذا التطور انتخاب القناصل سنوياً وتجديد انتخاب كبار الموظفين، وبمرور الزمن بدأ المجلس يتدخل بصورة أساسية في معالجة المسائل الدولية، فمنذ بداية القرن الثالث بدأ يرسل اللجان المختصة للتحقيق في المسائل الدولية بين روما والأقاليم أو بينها وبين الحلفاء والأجانب، ويشرف على المفاوضات ويرسل ويستقبل السفراء ويعقد التحالفات ويبحث مسائل الحرب والسلام.

٣ ــ المجالس الشعبية:

استمرت المجالس الشعبية قائمة بصورتها السابقة مع تعديل جديد اقتضاه النظام الجمهوري ويتعلق بعضوية هذه المجالس، إذ لم تعد مقصورة على الأشراف وحدهم وإنما دخل العامة في تكوينها.

ومنذ القرن الثاني كان المواطنون الرومان يجتمعون في جمعيات الشعب التي كانت تتمثل أساساً في ثلاث مجالس: المجالس القديمة والتي استمرت تفقد اختصاصاتها لدرجة أن المواطنين بدءاً من القرن الثاني كانوا لا يحضرون اجتماعاتها. والنوع الثاني هي المجالس التي تقوم على أساس الأصل الجغرافي للمواطنين وكانت اختصاصاتها بسيطة بالمقارنة بالنوع الثالث وهي التي كانت تضم أكثر المواطنين ثراء. وضمت مجالس الأثرياء هذه خمس فئات من الشعب مقسمين حسب ثرواتهم، وكان يطلق عليها «المجالس المئوية». وتختص هذه المجالس باختيار القنصلين وبعض الموظفين الآخرين، كما تنظر مشروعات القوانين وتفصل في التظلمات المقدمة إليها بخصوص الأحكام الجنائية.

وقد ظهر نوع رابع من المجالس الشعبية يسمى «مجلس العامة» وهو مقصور على طبقة العامة وحدها، وكان له اختصاص تشريعي يسري في البداية على طبقة العامة دون غيرها، ثم أصبحت التشريعات الصادرة عن هذه المجالس ملزمة أيضاً للأشراف.

(جـ) التنظيم السياسي في العهد الامبراطوري

قامت الامبراطورية الرومانية في النصف الثاني من القرن السابق للميلاد، وأعلن قيامها «أكتافيوس» بعد انتصاره على خصمه أنطونيوس عام ٢٧ق.م، وانتهت بذلك الحروب الداخلية الأهلية، كما توقفت فتوحات روما الخارجية، ومنح مجلس الشيوخ أكتافيوس لقب الامبراطور «أغسطس» وتغير نظام الحكم

من جمهوري إلى حكم فردي مطلق في الواقع. وفي هذا العهد استمر الوجود القانوني لمجلس الشيوخ والمجالس الشعبية بالإضافة إلى الامبراطور نفسه.

١ ـ الامبراطور:

استمد الامبراطور أغسطس سلطات جديدة من كونه مفوض الشعب، كما أنشأ مجلساً جديداً هو المجلس الامبراطوري الذي يتكون من الشيوخ والفرسان، وأخذت سلطاته تزداد حتى أنه بدأ يحل تدريجياً محل مجلس الشيوخ.

وأخذت سلطة الامبراطور بعد موت أغسطس تتجه نحو الحكم المطلق، بحيث أصبحت سلطة الامبراطور هي مصدر كل شيء في الحياة السياسية، وبدأ يشمل سلطان الامبراطور كل الأمور، فقد أصبح من مجرد مفوض الشعب إلى ممثل الدولة، وكل مخالفة له تعتبر مخالفة للدولة، وأصبح المواطنون مجرد رعايا، وهو الذي يدعو مجلس الشيوخ للاجتماع، ويمارس السلطة القنصلية بصفة دائمة ومرشحيه يتعين انتخابهم، وله سلطة الرقابة، وله دور كبير في اختيار الشيوخ، بل وفي الرقابة على العادات، وساعد على تقوية سلطان الامبراطور ما تقرر من رئاسته للسلطة الدينية.

وفيما يتصل بتولي السلطة الامبراطورية، فقد كان ذلك من الناحية القانونية بواسطة مجلس الشيوخ، ولكن من الناحية الواقعية العملية فقد كان شخص الامبراطور يفرض على مجلس الشيوخ بواسطة الجيش، أو يختار الامبراطور خليفته في الحكم بأن يشركه معه في الحكم حال حياته، أو يذكر اسم من يخلفه عن طريق الوصية، وكان يحدث في الغالب، أن يقوم الخلف بقتل السلف، أو تكون عن طريق الوراثة.

٢ ـ مجلس الشيوخ:

لم يتغير الوضع القانوني لمجلس الشيوخ في العهد الامبراطوري، ومع ذلك فإن ممارسته لسلطاته أصبحت تعتمد على إرادة الامبراطور، ولقد سلب الامبراطور سلطات مجلس الشيوخ في مجال السياسة الخارجية مثل إعلان الحرب وعقد المعاهدات وتقرير السلام، وفي مجال السياسة الداخلية انتزعت من المجلس إدارة إيطاليا، كما فقد سلطاته التي انتزعها من المجالس الشعبية، وأخيراً، أصبح مقيداً في اختيار الحكام، باختيار مرشحي الامبراطور.

٣ ـ المجالس الشعبية:

فقدت هذه المجالس سلطاتها الانتخابية التي انتقلت إلى مجلس الشيوخ، وانحصر دورها كثيراً لدرجة أنها صارت لا تجتمع كما كانت تفعل في العهد الجمهوري.

الفكر السياسي عند الرومان

إذا كان الرومان قد نبغوا في مجال القانون حيث أصبحوا في هذا الميدان قدوة لغيرهم على مر الأجيال، ولا تزال آثار قوانينهم قائمة في العصر الحديث، فإنهم على عكس ذلك في الناحية الفلسفية، إذ لم تكن للرومان فلسفة سياسية أصيلة نابعة من بيئتهم وثمار فكرهم الحر، وإنما اعتمد الرومان في هذا المجال على الفلسفة اليونانية نهلوا من مواردها ونسجوا على منوالها وتأثروا بكثير من مبادئها. ولكي نوضح ذلك نشير بإيجاز إلى أبرز مفكرين سياسيين في روما القديمة وهما بولبيوس وشيشرون.

بولبيوس Polybius:

ولد بولبيوس حوالي عام ٢٠٤ق.م وتوفي حوالي عام ١١٦ق.م لإحدى الأسر الأرستقراطية في البلونيز، ولقد أسره الرومان عام ١٦٨ق.م بعد هزيمة بلاده وأرسل كرهينة مع نحو ألف أسير إلى روما حيث زار معظم الولايات الرومانية في البحر المتوسط.

ويعتبر مؤلفه عن تاريخ العالم أهم وأدق المراجع عن الحقبة الزمنية موضوع دراسته، والتي تبدأ من ٢٢٠ إلى ١٤٦ق.م، ومع ذلك فإن جزءاً كبيراً من هذا المؤلف قد فقد حيث لم يوجد سوى خمس كتب فقط من هذا المؤلف الذي كان يحتوي أربعين كتاباً.

ولم يكن بولبيوس فيلسوفاً ولا كاتباً سياسياً بالمعنى الصحيح، وإنما هو رجل حرب ومؤرخ عركته الحياة وثقلته التجارب التي مر بها، وبهرته عظمة روما وتقدمها بخطى واسعة نحو السيادة العالمية، فأخذ يبحث عن أسباب ذلك النجاح الساحق الذي حققته روما، فاتجه إلى دستورها يتلمس فيه سر انتصاراتها المتلاحقة، فحلل هذا الدستور تحليلاً دقيقاً عميقاً أفاد منه الفلاسفة والمفكرون اللاحقون، ولذا فإن الفضل يرجع إليه في تيسير سبيل معرفة النظام الروماني لمن

أتى بعده من المفكرين، فلقد كان معجباً بدستور روما غاية الإعجاب واعتبره أفضل الدساتير وأكملها وأوفاها بالغرض المطلوب، ونسب إليه سر عظمة روما.

وينطلق تفكير بوليبوس من قضية أساسية تنحصر في أن نجاح أو عدم نجاح الدول يرتبط بنظامها السياسي، هذا النظام السياسي يمكن تفسيره تاريخياً كما أنه يخضع لدورة خاصة من ميلاده إلى نهايته مروراً بتكامله وتوازنه، وأن خير النظم السياسية هو النظام المختلط المتوازن الذي يجمع عناصر الحكم المختلفة.

وقد كان بوليبوس واقعياً في تفكيره يستمد العلم من استقراء الحوادث وهو في ذلك يقتفي أثر منهج أرسطو بل كان أكثر منه واقعية على اعتبار أنه مؤرخ بينما كان أرسطو فيلسوف، وترتب على طريقة بوليبوس في التفكير الواقعي القائم على استلهام أحداث التاريخ وتجارب الحياة أنه لم يعجب بجمهورية أفلاطون المثالية.

وإذا كان بوليبوس على خلاف أفلاطون وعلى نمط أرسطو مهتماً بالدراسة التاريخية ومتحمساً لها بحيث حصر تفكيره واستنتاجه في نطاق هذه الدائرة، إلا أنه لم يكن رغم ذلك مندفعاً اندفاعاً أعمى في حماسته، وإنما كان يدرك تماماً أن كل ما في الحياة لا يمكن أن يدوم ويثبت على حال واحد، وإنما يطرأ التغيير على كل ما في هذه الحياة كما يلحقه الفناء والزوال، وينطبق ذلك على الحياة الإنسانية بكل ما فيها. وجرياً على ذلك فإن دستور روما إذا كان قد بلغ مرحلة النضج والكمال في اعتقاده فإنه جرياً على سنة التطور في الحياة لا يلبث أن يعقبه الاضمحلال والانحلال، بسبب شهوة التسلط لدى الحكام وحقد من يكونون خارج الحكم وفساد الأخلاق وشيوع الفوضى في الدولة بسبب موقف هؤلاء وهؤلاء تتحقق الحكمة القائلة بأن لكل شيء إذا ما تم نقصان.

وسنتناول فيما يلي بعض الأفكار السياسية الرئيسية عند بوليبوس:

١ ـ الأشكال المختلفة للنظم السياسية:

يرى بولبيوس أن أغلب المفكرين أقاموا تصنيفهم للنظم السياسية على أساس جمعها في ثلاثة أنظمة هي: النظام الملكي، والنظام الأرستقراطي، والنظام الديمقراطي، ويتساءل بولبيوس عن الأساس الذي أقاموا عليه هذا التصنيف، هل على اعتبار أن هذه الصور الثلاث هي الوحيدة الممكنة، أم أنها وحدها النظم الصالحة. وأياً كانت الإجابة فإنه يرفضها ويرى أن أصلح نظام هو النظام السياسي الذي يتكون من هذه الصور الثلاث مجتمعة، ويؤيد رأيه بالنظام الموجود في إسبرطة التي كانت أكثر الدول الإغريقية استقراراً واستمراراً.

٢ ـ طبيعة الدستور الروماني:

يرى بولبيوس أن النماذج الثلاث للحكم ـ ملكية وأرستقراطية وديمقراطية ـ توجد جميعاً في الجمهورية الرومانية، وأن هذه النماذج تتوازن بصورة متساوية ومنسقة بالنسبة لهيكل النظام السياسي، كما يظهر بالنسبة لطريقة أداء أو عمل النظام في كل يوم، فإذا نظرنا واكتفينا بسلطات القناصل رأينا فيه النظام الملكي، وإذا ركزنا على سلطة مجلس الشيوخ رأينا فيه النظام الأرستقراطي، أما إذا نظرنا إلى سلطة المجالس الشعبية تبين ديمقراطيته بوضوح.

ويذهب بولبيوس إلى أن أساس النظام المختلط هو التوازن والتساوي أو بمعنى أدق التعادل وأخيراً الانسجام.

ويظهر التوازن بين سلطات الأجهزة السياسية الثلاث في هذا النظام وهي القناصل ومجلس الشيوخ والمجالس الشعبية، وتتمتع كل سلطة من هذه السلطات بسلطات متعادلة مع غيرها بحيث لا تعلو إحداها على الأخرى، وفي نفس الوقت تظهر سلطات الأجهزة الثلاثة في صورة منسجمة، أي متكاملة وبالتالي مترابطة.

ويذهب بولبيوس إلى أن محاولة أحد هذه الأجهزة تعدى حدوده

الطبيعية بتدخله في اختصاص جهاز آخر أو بمحاولته توسيع سلطاته محكوماً عليها بالفشل، وتفسير ذلك أن أي من هذه الأجهزة لا يستطيع القيام بأمر ما دون كل الأجهزة مجتمعة، ومن ثم يمكن تحديد أو تقييد كل جهاز بواسطة الأجهزة الأخرى، وهكذا يظل كل جهاز في حدود الإطار الذي تحدد له سلفاً في الدستور تجنباً للفشل وأيضاً رد الفعل لدى الأجهزة الأخرى إذا حاول تعدي ذلك الإطار.

ويظهر ذلك قيام فكر بولبيوس على أساس الاهتمام بالواقع السياسي والإطار القانوني، وهو في هذا يعكس الحياة السياسية للدولة الرومانية والمكانة الخاصة للقانون فيها، ويمثل تفكيره تطوراً بالنسبة للفكر اليوناني سواء بالنسبة لمدى التأثر بالواقع أو وسائل التطبيق، وستلقى أفكاره شيوعاً ورواجاً في الديمقراطيات الحديثة، فضلاً عن تأثيره على أعظم مفكري الرومان السياسيين وهو شيشرون.

شيشرون Ciceron:

كان شيشرون (١٠٦ - ٤٣ق.م) أرستقراطي المولد، تأثر بالفلسفة اليونانية وبخاصة في مجال السياسة، كما تأثر بأفكار بولبيوس، ومزج هذا وذاك بخبرته السياسية وتجاربه العملية، وعرض لآرائه وللأفكار التي اعتنقها وتبناها نقلاً عن أسلافه بأسلوب أدبي يميزه عن غيره من الكتاب.

لم يكن شيشرون مجدداً في الفكر أو صاحب نظرية سياسية جديدة، بل كان ناقلاً متأثراً بأفلاطون وأرسطو وبولبيوس، حتى أن بعض مؤلفاته استعار أسمائها من أفلاطون مثل «الجمهورية، والقوانين».

ويلاحظ أن شيشرون لم يحاول أن ينسب إلى نفسه فضلاً فيما كتب، وإنما كان دائم الإشادة بفضل سابقيه عليه، الذين تتلمذ عليهم وتأثر بهم في مؤلفاته، وهو يسلم في تواضع جدير بالاعجاب بأن مجهوده في مجال الفكر

السياسي إنما ينحصر في ترجمة أفكار جهابذة الفلاسفة وعرضها بأسلوبه الخاص. وإذا كانت هذه هي الحقيقة إلا أن فضل شيشرون لا ينكر في هذا المجال، فقد عمل على إحياء الفلسفة اليونانية، ونقل هذا التراث الفكري في مجال السياسة وألبسه ثوباً رومانياً مبتكراً، وهذا فضل يحسب لشيشرون، فقد استطاع بأسلوبه الأدبي المميز تبسيط النظريات وتيسير فهمها في العالم الروماني وفي القرون الوسطى، ومن هنا تأتي أهمية مؤلفاته.

ولقد كان شيشرون من أعظم الخطباء الذين عرفتهم الدولة الرومانية، كما عمل بالسياسة لمدة تقرب من خمسة وعشرين عاماً إلى أن أصبح حاكماً لإحدى المقاطعات الرومانية، وساعدته خبرته العملية هذه على أن تكون نظرته إلى الأمور نظرة عملية.

ومن أهم مؤلفات شيشرون في مجال السياسة كتابين، الأول «الجمهورية» ويحتوي على ستة أجزاء أو أبواب، خصص الباب الأول لأشكال الحكومات، والثاني بحث فيه النظم الرومانية، والثالث تكلم فيه عن الطبيعة الإنسانية والعدالة، أما الرابع فهو للتربية وحياة الأسرة، والخامس للأخلاق، والباب السادس والأخير يبحث فيه عن الدين والسعادة.

أما مؤلفه الثاني وهو «القوانين» فيتكون من ثلاثة أجزاء أو أبواب، يبحث الأول منها عن مصدر القانون ويتكلم في الباب الثاني عن القوانين الدينية أما الباب الثالث والأخير فهو عن تنظيم السلطات والوظائف والقواعد السياسية العملية.

وسنعرض فيما يلي لبعض الأفكار السياسية عند شيشرون.

١ ــ نظريته في السياسة:

يرى شيشرون أن السياسة عملاً أخلاقياً يقوم على المعرفة والفضيلة، وهو في ذلك متأثر بالفلسفة اليونانية، وهو يرى أن ممارسة العمل السياسي في الدولة

والمشاركة في الشؤون العامة تعتبر وفقاً لذلك واجباً على الفرد. وتتطلب السياسة من العامل بها تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وعلى ذلك فالنزاهة والإخلاص والتفاني في خدمة المجموع من أولى واجبات العاملين في المجال السياسي.

ولقد كان شيشرون منطقياً مع نفسه عندما ذهب إلى اعتبار العمل السياسي واجباً على القادر عليه. وإذا كان العمل السياسي يتطلب جهوداً مضنية، وقد يترتب عليه عواقب وأخطار جسيمة، فإن الرجل الفاضل، لا يجوز له أن يمتنع عن مزاولة السياسة بهذه الحجة، أو بحجة تعريض سمعته أو مركزه للإساءة لتعامله مع أناس لا تصح مجالستهم مثلاً، بل يجب عليه أن يضع جميع قواه وإمكانياته للخدمة العامة، فلا يمكن أن نخصص شيئاً لحياتنا الخاصة إلا بعد أن نكون قد استنفذنا كل ما يمكن القيام به للحياة العامة.

وإذا كانت السياسة عمل من أعمال الأخلاق، فإن الفضلاء من الناس أن امتنعوا عن مزاولة الحكم، لترتب على ذلك أن تولاه الأشرار وما يستتبع ذلك من انحدار للفضيلة وإضرار بالدولة.

ويرى شيشرون أن اهتمامنا بالسياسة يجب أن لا يكون اهتماماً عابراً، بل يجب أن يكون ذلك بصورة دائمة، فنتتبع سيرها وتطورها اليومي.

٢ ـ شيشرون والقانون الطبيعي:

يرى شيشرون أن الدولة تتميز من الناحية القانونية، بوجود علاقة قانونية تحدد العلاقات بين الحاكم والمحكوم، هذه العلاقة هي القانون، ولكن ليس كل قانون يستطيع تحديد هذه العلاقة، بل هناك قانون واحد هو القائم على تحديد هذه العلاقة، وهو القانون الطبيعي.

ومؤدى هذه العلاقة وجود علاقة بين القانون والآلهة، فقد أودعت الآلهة في الإنسان وحده دون سائر الكائنات ميزتي العقل والفكر ليتمكن من تحقيق

مصيره المثالي، وليس هناك أكثر ألوهية من العقل السوي الذي هو القانون، وحيث يوجد مجتمع القانون، يوجد مجتمع الحق. وفي ذلك يقول شيشرون في مؤلفه «الجمهورية»:

«هنالك في الواقع قانون حق، هو قانون البداهة والتفكير السليم، وهو قانون يماشي الطبيعة ويطبق على كل الناس، وهو قانون خالد لا يتغير، ينبغي للناس بمقتضى أحكامه أن يؤدوا ما عليهم من التزامات وبما فيه من أحكام ناهية، يحد من جنوح الناس إلى ارتكاب ما هو خطأ. وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه في أخيار الناس دون أشرارهم، وهذا القانون الطبيعي هو مما لا يجوز خلقياً تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لا يجوز الحد من نطاق تطبيقه أو إلغاء نفاذ أحكامه، بل لا يستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب أن يحملونا على التنحي عن واجبنا في إطاعة هذا القانون. وهذا القانون من البساطة بحيث لا يحتاج إلى فقه الفقهاء لتوضيحه وتفسيره. وهذا القانون الطبيعي لا يمكن أن يفرض حكماً على روما وآخر على أثينا، ولا يمكن أن يجد حكماً لليوم وآخر للغد، إذ ليس هناك إلا قانون واحد خالد لا يتبدل، ملزم لكل الناس في كل وقت».

وإن كان شيشرون قد آمن بوجود قانون طبيعي عام واحد يسري على الجميع دون استثناء، فإنه من ناحية أخرى يرى بأن الأفراد يتساوون في ظل هذا النظام، فالناس وفقاً لذلك سواسية إزاء هذا القانون الطبيعي الذي يشارك فيه الجميع ويخضعون له.

وهكذا تظهر فكرة القانون الطبيعي باعتباره قانوناً أبدياً سرمدياً يصلح لكل زمان ومكان، ولا يختلف بشأنه البشر فهم متساوون أمامه، وفي المقابل توجد تلك القواعد التي يضعها البشر ويطلقون عليها اسم «القوانين» وهي ليست كذلك حقيقة إلا بقدر ارتباطها بسعادة البشر وراحتهم، وبقدر محافظتها على الدولة، وفي جميع الأحوال يتعين أن تكون قوانين عادلة، إذ أن العدل هو أساس الدولة.

وفي ذلك يرى شيشرون أن الدولة تستحق أن يطلق عليها اسم الدولة عندما تقوم على العدل وبغض النظر عن شكل الحكومة الموجودة بها، ومن ثم فإن الدولة غير العادلة لا تكون دولة.

٣ ـ نظام الحكم عند شيشرون:

حبذ شيشرون نظام الحكم المختلط الذي نادى به بعض الفلاسفة من أسلافه وأساتذته، وأشاد بفضل هذا النظام الذي اتبعته روما في دستورها وطبقته عملياً وبلغت بفضله قمة العظمة وذروة المجد. والنظام الذي يقدمه شيشرون لا يختلف كثيراً عن النظام الذي قدمه بوليبوس إلا من حيث الاستشهاد التاريخي والاستدلال العقلي.

ونقل شيشرون عن أرسطو نظريته في فصل السلطات في الدولة وأضاف إليها هو وأستاذه بوليبوس فكرة الموازنة بينها حتى تستطيع هذه السلطات أداء وظائفها على الوجه المرضي السليم.

ويبرز شيشرون أهمية وجود مجلس الشيوخ في تحقيق التوازن بين السلطات وذلك على أساس أن تكوين مجلس الشيوخ من أولئك الذين مارسوا الحكم يعتبر أمراً شعبياً، إذ لا يصل شخص إلى هذا المستوى إلا بواسطة الشعب وقراراته تعتبر قانون.

وبعد فهذه لمحات موجزة لنظم الحكم التي سادت عند الرومان، ولمحات من فكرهم السياسي، ويلاحظ ـ كما سبق القول ـ أن الفكر السياسي عند الرومان لم يكن أصيلاً وإنما هو منقول عن اليونان ومصاغ بالأسلوب الروماني ومطبوع بصبغتهم العملية التي تلائم ظروفهم وأوضاع حياتهم، وأدى ذلك ببعض الباحثين إلى القول بأن عبقرية الرومان في مجال الفكر السياسي هي عبقرية ترجمة، إذ استطاعوا نقل تراث اليونان وحضارات الدول الأخرى المعاصرة لهم ونقلها والاستفادة منها على أوسع نطاق.

- Thureau - Dangin, F., Die sumerischen und akkadischen Königsin-schriften (Leipzig,1907).
- Barton, G. A., The Royal Inscriptions of Sumer and Accad (New Haven, 1929).
- Hirsch, H., (Die Inschriften der Könige von Agade), Archiv fur Orientforschung, 20 (1963),
For an outstanding discussion if the (Literary Tradition) of Sargonid History.
- Strommenger, E., and Hirmer, H., Fünf Jahrtausende Mesopotamien (Munich, 1962).
- Schmökel, H. Geschichte des Alten Vorderasien (Leiden, 1957).
- Edzard, D. O., Die Zweite "Zwischenzeit Babyloniens" (Wiesbaden, 1957).
- Gelb, I. J., Hurrians and Subarians (Chicago,1944).
- Jacobsen, T., "The Assumed Conflict Between Sumerians and Smites", Journal of the American Oriental society, 59 (1939).
- Jacobsen, T., The Waters of Ur, Iraq, 22 (1960).
- Kramer, S. N., The Lamentation over the Destruction of Ur (Assyriological Studies, 12, Chicago, 1940)
- Kraus, F. R., Le Rôle des Temples Depuis la Troisème Dynastie d'Ur jusqu'à la première dynastie de Babylone, "Journal of World History," (1954).
- Sollberger, E., "Sur la Chronologie des rois d'Ur et quelques probblèmes connexes", Archiv für Orientforschung, 17 (1954-56).
- Speiser, E. A., "The Hurrian Participation in the Civilisations of Mesopotamia, Syria and Palestine", Journal of World History, I (1954)
- Bottéro, J., "Désordre économique et annullation des dettes en Mesopotamie A l'époque paléo- babylonienne", Journal of Economique and Social History of the Orient, 4 (1961).

المراجع الخاصة بمصر

- Drioton, E., and Vandier, J., L'Egypte (Clio, Introduction aux Etudes Historiques, Les Peuples de l'Orient Mediterranéen, II, 4th ed., Paris,1962).
- Gardiner, A.H., Egypte of the Pharaohs (Oxford,1961).
- Hayes,W.c., The Scepter of Egypt, Part I: From the earliest times to the end of the Middle kingdom (New York, 1953).
- Smith,w.s. and Hayes, W. C., in Cambridge Ancient History, rev. ed. (Cambridge,1961):
- Erman, A., and Ranke, H., Agypten und ägyptisches Leben im Altertun. (Tübingen 1923).
- Smith, W. S., A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom, 2d ed (Oxford, 1949).
- Vandier, J., Manuel d'Archeologie Egyptienne, 3 vols. in 6 (Paris, 1952 - 1958).
- Posener, G., ed., Dictionary of Egyptian Civilization (London and New York, n.d.)
- Driver, G., and Miles, J., The Babylonian Laws, Vols. I - II (Oxford, 1952;1955).
- Gelb, I. J: "Two Assyrian King Lists", Journal of Near Eastern Studies, 13 (1954).
- Goetze, A., "The Laws of Eshnunna" (Annual of the American Schools of Oriental Research, 31, 1956).
- Harris, R., "The Organisation and Administration of the Cloister in Ancient Babylonia", Journal of Economic and Social History of the Orient, 6 (1963).
- Kraus, F. R., "Isin und Nippur Nach Altbabylonischen Rechtsurkunden", Journal of Cuneiform Studies, 3 (1951).
- Kupper, J - R., "Les Nomades en Mesopotamie au temps des Rois de Mari" (Paris, 1957).
- Walther, A., "Das Altbabyloische Gerichtswesen" (Leipziger Semitistische Studien 6\4-6, 1917).

القسم الثاني

للدكتور محمود سعيد عمران

ـ الفصل الأول: النظم السياسية في بداية العصور الوسطى الأوروبية.

ـ الفصل الثاني: النظم الملكية عند الفرنجة.

ـ الفصل الثالث: دولة الكنيسة في العصور الوسطى.

ـ الفصل الرابع: التنظيمات الدينية العسكرية والتبشيرية.

ـ الفصل الخامس: النظريات السياسية في نهاية العصور الوسطى.

ـ الفصل السادس: الصراع بين البابوية والامبراطورية في نهاية العصور الوسطى.

ـ الفصل السابع: نظم الحكم في الإسلام.



الفصل الأول

النظم السياسية في بداية العصور الوسطى الأوروبية

مقدمة:

إن الدارس للتاريخ يلاحظ أن عالم العصور الوسطى قد اشتمل على ثلاثة مجتمعات كبيرة هي - حسب ظهورها التاريخي - المجتمع البيزنطي الذي ورث الجانب الشرقي من أملاك الامبراطورية الرومانية، والمجتمع الأوروبي الذي عاش على أراضي الجانب الغربي للامبراطورية الرومانية، والمجتمع الإسلامي الذي بدأ من شبه الجزيرة العربية ثم ما لبث أن احتوى أملاك الدولة الفارسية وجانباً كبيراً من أملاك الامبراطورية البيزنطية في الشام وآسيا الصغرى والشمال الافريقي من مصر حتى المحيط الأطلسي وإسبانيا.

وقد اتخذ المجتمعان البيزنطي والأوروبي الديانة المسيحية ديناً لهما، ولكن المجتمع الأول اتخذ المذهب الأرثوذكسي مذهباً رسمياً لدولته، ومن القسطنطينية عاصمة له ليحكم الأراضي التابعة له والتي تضم عناصر من شعوب مختلفة منها ما هو آسيوي أو يوناني أو سلافي. أما المجتمع الثاني وهو الأوروبي فقد ضم العناصر الرومانية بعد انهيار الامبراطورية الرومانية، هذا بالإضافة إلى العناصر التي وفدت إليه في شكل هجرات أو غزوات مثل الغزوات الجرمانية. وقد حملت هذه العناصر الغازية حضارتها التي اختلطت بالحضارة الرومانية، وقد ظهر في بداية الأمر مجتمع جديد اعتنق غالبيته الديانة المسيحية على المذهب الأريوسي ثم تخلص منه واتخذ المذهب الكاثوليكي ديناً رسمياً له. وظلت مدينة روما فترة

من الزمن مركزاً لهذا المجتمع الأوروبي من الناحية السياسية والروحية، ثم تلاشى هذا المركز تدريجياً واقتصر على السيادة الروحية فقط بحكم وجود المقر البابوي في المدينة.

وإذا كانت العصور الوسطى تتوسط التاريخ القديم والحديث وهي فترة امتدت أكثر من عشر قرون، فليس معنى ذلك أن هذه المرحلة قد سارت على نظام سياسي أو حضاري واحد، فقد اختلفت النظم السياسية والجوانب الحضارية من فترة إلى أخرى ومن منطقة إلى منطقة. بمعنى أن ما ساد العصور الوسطى من نظم في بدايتها قد اختلف في نهايتها. وما ظهر من نظم في إيطاليا في فترة ما يختلف عما ظهر من نظم في إنجلترا في الفترة ذاتها.

ولما كان لكل مرحلة من مراحل العصور الوسطى ما يميزها عن غيرها، فمن هنا أطلق بعض المؤرخين عبارة العصور المظلمة على المرحلة الأولى من العصور الوسطى لما سادها من حروب وغزوات وهرطقات دينية. ولكن هذا المفهوم قد تغير تدريجياً بعد قيام المؤرخين الحديثين بالبحوث التاريخية عن هذه المرحلة وما تلاها من مراحل، وهي البحوث التي أوضحت الجوانب الايجابية لمرحلة العصور الوسطى، وأظهرت الجوانب الحضارية كذلك، التي سادت مجتمع أوروبا في العصر الوسيط، وهي الحضارة التي ارتكزت على جوانب منها العصور الحديثة في أوروبا.

ومن المعروف أن هناك أركان أساسية ترتكز عليها العصور الوسطى في أوروبا، وهي الديانة المسيحية والغزوات الجرمانية والاقطاع والحروب الصليبية. فالديانة المسيحبة والحروب الصليبية ترتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، أما الغزوات الجرمانية والاقطاع فهي جوانب سياسية ونظم سادت العصور الوسطى، لعب الدين المسيحي فيها دوراً كبيراً. لذلك شكلت الديانة المسيحية القاسم المشترك الأعظم في الفكر الأوروبي الوسيط وفي نظم الحكم فيها وما واكبه من صراع

بين الأطراف كانت البابوية طرفاً أساسياً فيها. لذلك فإن إلقاء نظرة سريعة على الظروف التي أصبحت فيها الديانة المسيحية ديناً رسمياً لدول أوروبا سوف توضح لنا الكثير من هذه المفاهيم وما اعتراها من تداخل وصراع.

الاعتراف بالديانة المسيحية:

عندما اعتلى الامبراطور الروماني قسطنطين الأول Constantine I (٣٠٥ - ٣٣٧م) العرش كانت الديانة المسيحية قد تغلغلت في كيان الامبراطورية منذ حوالي ثلاثة قرون. وقد حاول بعض الأباطرة السابقين القضاء على هذه الديانة بالقوة مثل الامبراطور دقلديانوس Dicoletian (٢٨٤ - ٣٠٥م) وجالريوس Galerius (٣٠٥ - ٣٠٦م)، ولكن مثل هذه المحاولات باءت بالفشل. وقد وجد جالريوس أن سياسة العنف أصبحت فاشلة، واقتنع أن سياسة العنف والاستبداد لا تقضي على شعب بأسره وعلى معتقداته الدينية، لذلك أصدر عن طيب خاطر مرسوماً عاماً. وقد جاء في هذا المرسوم: «لقد اتجهت إرادتنا إلى بسط مزايا رأفتنا المألوفة على هؤلاء الأفراد المسيحيين التعساء، ولذلك نرخص لهم بإعلان آرائهم الخاصة في حرية تامة، وفي عقد اجتماعاتهم السرية دون خوف أو ازعاج بشرط أن يظهروا الاحترام الدائم واللائق لقوانين الحكومة القائمة. وإنا لنأمل أن يكون تسامحنا دافعنا إلى الصلاة والتضرع إلى الإله الذي يعبدوه من أجل سلامتنا ورخائنا وسلامتهم ورخائهم وسلامة الجمهورية الرومانية ورخائها».

والواضح أن القائمين بأمر الحكم في هذه المرحلة لم ينشروا هذا المرسوم كما هو، وإنما نشروا تعليمات إلى حكام الولايات تحدثوا فيها عن رفق الامبراطور بالمسيحيين وغض البصر عن اجتماعاتهم السرية. وأعقب ذلك إطلاق سراح المسيحيين المعتقلين، ولكن هذا التسامح النسبي لم يدم طويلاً لقصر حكم الامبراطور جالريوس وما تبع ذلك من اضطرابات داخل الامبراطورية.

الامبراطور قسطنطين ومرسوم ميلان:

بعدما انتصر قسطنطين على منافسيه عند جسر ميلفيان Milvian عام ٣١٣م خارج مدينة روما، أعلن الامبراطور مرسوم ميلان الشهير في العام نفسه. وقد أعاد هذا المرسوم الهدوء إلى الرعايا المسيحيين لأنه اعترف بالديانة المسيحية ديناً في الدولة إلى جانب الوثنية، وأعاد الحقوق الدينية إلى المسيحيين بعد أن حرموا منها طويلاً، كما نص المرسوم أيضاً على إعادة كل أماكن العبادة وكل الأراض التي كان يمتلكها المسيحيون.

وسارت المسيحية جنباً إلى جنب مع الوثنية، فقد كان يتم الاحتفال بأعياد الجانبين. فلقد وازن قسطنطين دائماً بين آمال رعاياه وبين مخاوفهم، ومن ذلك أنه كان يصدر مرسومين في وقت واحد، الأول ينص على الاهتمام الشديد بيوم الأحد وفي ذلك نصر للمسيحيين، الثاني يحض على استشارة العرافين وفي ذلك نصر للوثنية. ولا شك أن مثل هذه الأمور جعلت المواطنين من مسيحيين ووثنيين يرقبون سلوك الامبراطور بنفس القدر من القلق وإن اختلفت مشاعر كل طرف منهما.

واختلفت الآراء حول الدوافع التي دفعت الامبراطور إلى الاعتراف بالديانة المسيحية، فيرى البعض أنه اعترف عن اقتناع وعن إيمان ويعللون ذلك إلى خلق الامبراطور وتصرفاته إزاء المسيحيين مثل بناء الكنائس. ويرى البعض عكس ذلك لأن سخاء قسطنطين تجاه الوثنية لا يقل عما قدمه للمسيحيين. ويرى المؤرخ هنري جريجوار Henry Gregoire أن اعتراف قسطنطين بالمسيحية مرجعه إلى بعض الدوافع السياسية، ويقول هنري أن من كان يريد الشرق فعليه أن يكون مسيحياً أو صديقاً للمسيحية، ولم يكن قسطنطين يستطيع أن يسيطر على الجانب الشرقي من الامبراطورية، وهي الجزء الغني برجاله

وموارده إلا بمهادنة المسيحيين، خاصة في الوقت الذي بدأت فيه العناصر الجرمانية تتحرك صوب غرب الامبراطورية.

الردة إلى الوثنية:

عندما اعتلى الامبراطور جوليان Julian (٣٦١ - ٣٦٣م) عرش الامبراطورية اهتم بشؤون الامبراطورية حتى عم الأمن والرخاء جميع الأنحاء بعد أن ظلت لفترة طويلة من الزمن عرضة للحروب الأهلية وحروب العناصر المتبربرة. واستبشر الجميع خيراً بتوليه منصب الامبراطور، ولكن جوليان أعلن صراحة ارتداده إلى الوثنية وأصدر مرسوماً يقضي بفتح المعابد الوثنية وتقديم القرابين على المذابح من أجل عبادة الآلهة. ولا شك أن مثل هذا العمل قد أنعش آمال الوثنيين بعدما عادت لهم الحقوق السياسية والدينية. كما أنه أبعد المسيحيين من الوظائف العليا وأحل محلهم الوثنيين، كما رفع رموز الصلبان المسيحية من بيارق الجيش وأسلحة الجنود، ووضع مكانها شارات وثنية. كما منع تعيين المدرسين المسيحيين في المدارس وجعل هذه الوظائف مقصورة على الوثنيين حتى يشب الجيل الجديد وهو متشرب بالديانة الوثنية، وكان في ذلك كله ضربة للمسيحية لأن بعض المسيحيين من المدرسين تحولوا إلى الوثنية حتى يحافظوا على وظائفهم.

ولكن هذه الحركة انتهت بالاخفاق، فلم يعد العالم متقبلاً للوثنية، ورأى أن الديانة المسيحية أصبحت أنسب له. وعندما اعتلى الامبراطور ثيودوسيوس Theodosius (٣٧٩ - ٣٩٥م) وكان مسيحياً متحمساً لها، فقد أعاد للمسيحية كيانها وأنزل بالوثنيين والهراطقة قرارات الحرمان من حقوق المواطنة. وفي عام ٣٨١م عقد مجمع ديني عرف باسم مجمع القسطنطينية فرض فيه الوحدة الدينية المسيحية داخل الامبراطورية، وأصبحت المسيحية الدين الرسمي للامبراطورية.

ومن ذلك يتضح لنا أن المسيحية ظلت حركة سرية غير معترف بها، بل نزل بأتباعها الاضطهاد والعذاب لفترة طويلة، ثم اعترف جالريوس ومن بعده قسطنطين بالديانة المسيحية ديناً داخل الامبراطورية إلى جانب الوثنية، ثم حاول الامبراطور جوليان العودة بالامبراطورية إلى الديانة الوثنية ولكن هذه المحاولة لم تستمر كثيراً. وأخيراً قضى الامبراطور ثيودوسيوس على الوثنية وأعلن الديانة المسيحية ديناً رسمياً للامبراطورية.

نظام الحكم في مطلع العصور الوسطى:

ومن المهم جداً في هذه المرحلة أن نعرف أن الامبراطور ثيودوسيوس ترك الامبراطورية عند وفاته عام ٣٩٥م لولديه فكان شرق الامبراطورية الرومانية وعاصمته القسطنطينية لابنه أركاديوس Arcadius (٣٩٥ - ٤٠٨م) وعرفت هذه المناطق باسم الامبراطورية الشرقية. وتحول المسمى بعد ذلك عند المؤرخين الحديثين إلى الامبراطورية البيزنطية التي دامت حتى ١٤٥٣م عندما سقطت العاصمة البيزنطية على يد الأتراك العثمانيين.

واعتنقت الامبراطورية البيزنطية الديانة المسيحية على المذهب الأرثوذكسي وكان على رأس رجال الدين البطريك ومقره القسطنطينية، كما كان على رأس الامبراطورية الامبراطور الذي تولى الحكم وراثيا في أغلب الأحيان.

أما القسم الغربي من الامبراطورية فقد حكمه الامبراطور هونوربوس Honorius (٣٩٥ - ٤٢٣م)، ولم تستمر الامبراطورية الرومانية الغربية طويلاً فقد انهارت على يد إحدى القبائل الجرمانية وهي الهرول Herules بزعامة أودواكر Odoacer، عندما سقطت روما في عام ٤٧٦م. ومع سقوط روما سقطت الامبراطورية الرومانية الغربية واجتاحت أراضيها العناصر الجرمانية وكونت دولاً عديدة أصبح لكل منها حاكم مستقل. ومن الملاحظ أيضاً أن هذه

العناصر الجرمانية كانت وثنية في بداية الأمر ثم اعتنقت المسيحية على المذهب الأريوسي عدا دولة واحدة هي دولة الفرنجة التي اعتنقت المسيحية على المذهب الكاثوليكي وهو المذهب الذي دانت به روما والبابوية طوال العصور الوسطى. وظلت الأريوسية فترة طويلة نسبياً حتى هزمت الدولة اللمباردية الاريوسية عام ٧٧٤م على يد شارلمان Charlemagne (٧٦٨ - ٨١٤م). وأصبح العالم الأوروبي الغربي كاثوليكي الديانة تحت زعامة البابا الذي اتخذ من مدينة روما مقراً له.

ومن ذلك يتضح أن نظام الحكم في الامبراطورية البيزنطية يتمثل في وجود امبراطور واحد على رأس الدولة وبطريك واحد على رأس النظام الكنسي ومقر كل منهما مدينة القسطنطينية. أما في غرب أوروبا فقد كان مقر البابوية مدينة روما وهي المدينة التي كانت مقر الامبراطورية الغربية حتى عام ٤٧٦م ثم قامت عدة دول أصبح لكل حاكم فيها عاصمته الخاصة. ويدين العالم الغربي كله بعد فترة بالكاثوليكية بينما ساد الامبراطورية البيزنطية المذهب الأرثوذكسي.

والمهم في هذه المرحلة وهي بداية الاعتراف بالديانة المسيحية ثم ديناً رسمياً للدولة أن نوجز نظام الحكم داخل الامبراطورية وعلى الكنيسة المسيحية ثم المجتمع الكنسي والنظريات التي ساندته في هذه المرحلة.

وحول نظام الحكم داخل الامبراطورية البيزنطية نجد أن الامبراطور أصبح على رأس الامبراطورية وعاصمته القسطنطينية، ويتولى الامبراطور هذا المنصب وراثياً مع شيء من التجاوز. وكان يساعد الامبراطور حشد كبير من الموظفين المدنيين والعسكريين. وكانت الصدارة في هذه المرحلة للموظفين المدنيين وليست للعسكريين. وإلى جانب هؤلاء الموظفين كان هناك القناصل وقادة الفيالق العسكرية ومجلس الشيوخ الذي ظل من الجهة الرسمية فقط، فقد أصبح عديم الفاعلية.

وكان على رأس هؤلاء الموظفين ناظر الغرفة المقدسة وهي غرفة الامبراطور. وكان لهذا الناظر نفوذاً واسعاً في أغلب الأحيان لأنه كان يرافق الامبراطور بصفة دائمة. ويلي هذا الناظر منصب كبير الديوان، وكان يتولى أمر شؤون الامبراطورية في جوانب متعددة، فقد كان يتولى أمر حوالي عشرة آلاف من ضباط الحرس الامبراطوري والشرطة. هذا بالإضافة إلى الإشراف على الترسانات ومصانع الأسلحة ومخازنها. وكانت هذه الإدارة الضخمة تتألف من أربعة أقسام، ويساعد كبير الديوان مدراء، ومدراء مساعدون بالإضافة إلى حوالي مائة وخمسين كاتباً.

ووجدت أيضاً وظيفة وزير البلاط، وهو المتحدث الرسمي باسم الامبراطور، وكان يتولى أيضاً أمر تلقي القرارات والمراسيم ويسجل في السجلات الخاصة بها.

وإلى جانب هؤلاء كان هناك المشرف على الهبات المقدسة، ويعتمد عليه مدراء الإدارات المالية والمحلية وكل الموظفين الماليين بالامبراطورية. وكان هذا المشرف يتولى أيضاً وظيفة القاضي في القضايا المتعلقة بالشؤون المالية.

ووجدت أيضاً وظيفة المشرف على أملاك الامبراطورية الخاصة، وكانت مهمته إدارة ضياع الامبراطورية ويعاونه في هذا العمل بعض الوكلاء. هذا بالإضافة إلى قائد سلاح الفرسان الخاص بالامبراطور وقائد سلاح المشاة الخاص أيضاً. وكان هذان القائدان يأتمران على ثلاثة آلاف وخمسمائة من الجنود مقسمين إلى سبعة أقسام.

وإذا تركنا الحكومة المركزية وانتقلنا إلى أقسام الامبراطورية نجد الولاة الأربعة في الشرق والليريا وإيطاليا وغاله، وهو التقسيم الرباعي الذي أدخله الامبراطور دقلديانوس على نظم الامبراطورية، وقد استمر هذا النظام دون أن يكون له خطراً على وحدة الامبراطورية أو الامبراطور نفسه بعد أن تم تجريد

هؤلاء الولاة من سلطتهم العسكرية وقيادة الجيوش. وكانت أعمال هؤلاء الولاة هي طبع أوامر الامبراطور وتنفيذها ومراقبة تحصيل الضرائب والفصل في الدعاوى الجنائية والمدنية بناء على طلب رؤساء الأبرشيات.

وانقسمت الولايات إلى أبرشيات يتولى أمرها نواب الوالي، وكانت الامبراطورية تحتوي على ست عشرة أبرشية منها ست أبرشيات في ولاية الشرق وهي مصر والشام واثنان في آسيا الصغرى ثم ابرشيتا بنطس وتراقيا. كما وجد اثنان في ولاية الليريا هما داكيا ومقدونيا، وثلاثة في إيطاليا هم إيطاليا والليريا الغربية والساحل الأفريقي الشمالي. أما روما فكان لها أبرشية خاصة بها مثلها في ذلك، مثل العاصمة القسطنطينية. كما انقسمت الامبراطورية كلها إلى مائة وعشرين مقاطعة حكم كل منها القناصل والرؤساء وقد اختلفت سلطة كل منهم حسب درجته وأهمية مقاطعته.

وإلى جانب الوظائف المدنية نجد الوظائف العسكرية، وكان على رأسها قائد الفرسان وقائد المشاة. وقد زاد عدد هؤلاء القادة بعد انقسام الامبراطورية إلى أقاليم متعددة. وتحت هؤلاء القادة نجد قواد الجيش في الأقاليم وعلى الحدود. ومن الملاحظ أن السلطات التي منحت لقواد الأقاليم الحدودية كانت أعلى، للتصرف على وجه السرعة إذا ما تعرضت الحدود للأخطار.

الكنيسة المسيحية:

أخذت الديانة الوثنية في الاندثار بعد فشل المحاولة التي قام بها الامبراطور جوليان، وبعدها أخذت الديانة المسيحية تأخذ مكانتها الطبيعية داخل المجتمع. وواقع الأمر أن الدور الذي لعبه الامبراطور قسطنطين في مطلع القرن الرابع الميلادي كان له أكبر الأثر في علو شأن المسيحية حتى يمكن القول أن المسيحية اعتلت العرش مع قسطنطين.

لقد فوض الامبراطور قسطنطين الأساقفة بأن يتولوا الحكم في المسائل

الدنيوية بين المسيحين إذا وافق المتخاصمان. كما أعفى الكنائس من الضرائب ووهبها أجزاء من أملاك الامبراطورية وسمح لها أن تتلقى بعض الهبات والوصايا حتى جمعت الكنيسة بين الثراء وقوة الايمان.

وفي الوقت الذي بدأ فيه الأدب الوثني يلفظ أنفاسه كان الفكر المسيحي إيجابياً وعملياً. وتوضح المجالس العديدة التي عقدت خلال القرن الرابع الميلادي نشاط الكنيسة في هذه المرحلة لما قامت به من اتصالات بين جميع الأقاليم المسيحية. هذا المجتمع الجديد أو بالأحرى المجتمع الديني مجتمع الكنيسة كان لا بد له من العثور خلاله على حياة أكثر أملاً ومستقبلاً أفضل. فلقد شهدت الكنيسة كل شيء ينهار حولها ويتحطم بما فيه البناء الامبراطوري الذي ساعدها وكان لها ملاذاً. ولقد عاشت الكنيسة بعد انهيار الامبراطورية ومهمتها انقاذ النفوس. وكانت تطمح أن تقود كل البشرية إلى طريقها، وذهبت إلى أقصى حدود الامبراطورية حيث البرابرة للتبشير بالدين المسيحي. وبفضل نظام الكنيسة وجهودها ادعت أن كرسي روما أعلى مرتبة بين المراكز الدينية الأخرى لأن روما عاصمة العالم الروماني وبها قبر القديس بطرس، وأن وريث الكرسي البابوي في روما هو وريث القديس بطرس. ومن هنا بدأت المذاهب السياسية في العصور الوسطى شيئاً فشيئاً حتى تطور الأمر وادعت الكنيسة وعلى رأسها البابوية سموها على كافة الحكام الدنيويين حتى وقع الصدام بين البابوية والامبراطورية.

المذاهب السياسية في مطلع العصور الوسطى:

يتصدر الفكر السياسي في هذه المرحلة أربعة من كبار رجال الدين المسيحي وهم: القديس أمبروز Ambrose (٣٤٠ - ٣٩٧م) والقديس أوغسطين St. Augustine (ت ٤٣٠م) والبابا جلاسيوس الأول Gelasius I (٤٩٢ - ٤٩٦م) والبابا جريجوري الأول Gregory I (٥٩٠ - ٦٠٤م).

وفيما يتعلق بالقديس امبروز فقد كان أحد الآباء الكبار في الكنيسة

المسيحية في مراحلها الأولى. وقد ولد امبروز في مدينة تريف Treves حوالي عام ٣٣٧م أو ٣٤٠م، وتلقى تعليمه في روما وتولى منصب أسقف مدينة ميلانو في إيطاليا. والواقع أن امبروز ينتمي إلى مرحلة تكوين الفكر المسيحي وعالج مسائل دينية وفلسفية عديدة كانت الحاجة تدعو إلى مناقشتها في تلك المرحلة التي حاول فيها وآخرون تثبيت دعائم الفكر المسيحي. وقد تضمنت أفكاره العلاقة بين الكنيسة والدولة وهي محور القضية في هذا الموضوع لأن محاولة تسيد الامبراطورية على البابوية والعكس كان من معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى. وقد أخذ الصراع بين الامبراطورية والبابوية مرحلة طويلة ومناقشات كثيرة حتى وصل إلى الصدام المسلح بين الطرفين، وكان له تأثير كبير على النظم السياسية في داخل أوروبا.

وكان امبروز ممن نادوا بسيطرة الكنيسة على الامبراطورية، وقد تميز القديس امبروز بآرائه الواضحة القوية في أن يكون للكنيسة الاستقلال الكامل في الشؤون الروحية، وواجهه المخالفين لهذا الرأي من الحكام بكل جرأة وقوة. وكان موقف امبروز في مطلع العصور الوسطى مرجعاً لكافة المساندين لهذا الرأي طوال العصور الوسطى. وأكد امبروز أن الكنيسة هي الجهة الوحيدة المختصة بالمسائل الدينية بالنسبة لكافة المسيحيين بما فيهم كافة الحكام حتى الامبراطور نفسه فهو ابناً من أبناء الكنيسة.

وكان القديس امبروز يرى أن الأساقفة هم المسؤولون عن محاكمة الأباطرة والعكس غير صحيح، كما أن مباني الكنيسة ليس من حق الامبراطور التعرض لها وقال كلمة شهيرة أن مرد القصور للامبراطور، أما الكنائس فمردها إلى الأساقفة. كما اعترض امبروز على عصيان أوامر الامبراطور واستخدام القوة، وعدم تحريض الشعب على عصيان الامبراطور.

ومن أعظم مفكري بدايات العصور الوسطى القديس أوغسطين. وقد ولد

في مدينة تاجستا Tagasta وهي بلدة في مقاطعة نوميديا إحدى ولايات شمال أفريقيا التابعة للامبراطورية عام ٣٥٤م. والقديس أوغسطين من أهم تلاميذ القديس امبروز والذين تبعوا خطاه، ولكنه كان أكثر وضوحاً وشمولاً من سلفه ومعلمه القديس امبروز.

كان أوغسطين وثنياً في شبابه ودرس العلوم والفلسفة خاصة العلوم الدينية في شبابه في مدينة قرطاجنة عاصمة الشمال الأفريقي. وقد اعتنق أوغسطين الديانة المسيحية عام ٣٨٧م أي عندما كان في الثالثة والعشرين من عمره. وفي عام ٣٩١م أصبح قسيساً لمدينة هيبوريجيوس في شمال افريقيا واستمر في منصبه هذا حتى مات في عام ٤٣٠م أثناء حصار الوندال للمدينة، بل أنه شارك في الدفاع عن المدينة.

وللقديس أوغسطين مؤلفات عديدة أصبحت من المنابع الرئيسية لكافة القضايا المسيحية. والمؤلفات التي وصلت إلينا من كتب أوغسطين هي:

١ - ضد الفلاسفة الأكاديميين Contra Academicos.

٢ - الاعترافات Confessiones.

٣ - الرد على المانويين (مجموعة رسائل).

٤ - الرد على بدع المسيحية (مجموعة رسائل).

٥ - مدينة الله.

٦ - كتب عقائدية.

٧ - رسائل أخرى متفرقة.

ولعل أبرز ما قدمه أوغسطين من أفكار هي تصويره لفكرة العالم المسيحي الذي يعتبره قمة تطور الإنسان الروحي، وأبرز أوغسطين هذه الفكرة حتى أصبحت جزءاً هاماً وأساسياً في الفكر المسيحي في العصور الوسطى وما بعدها.

ومن اعظم مؤلفات أوغسطين كتابه مدينة الله Civitas Dei، أو The City of God. وفي هذا الكتاب يتحدث عن الدولة الأرضية، دولة الله أو الدولة الإلهية. وقد وضع أوغسطين مؤلفه هذا للدفاع عن المسيحية ضد اتهامات الوثنية التي رأت أن سقوط الامبراطورية يرجع إلى المسيحية. وموجز ذلك أن القوط الغربيين Ostergoth وهم عناصر من البرابرة قد اجتاحوا مدينة روما واستباحوها عام ٤١٠م وسقطت المدينة في أيديهم. وكانت مدينة روما عاصمة الامبراطورية الرومانية ولها مجدها التليد، كما أنها كانت مقر الكرسي البابوي بعد قيام القديس بطرس بتأسيس كنيستها. واعتبر البعض أن سقوط هذه المدينة الخالدة يعتبر إيذاناً بنهاية العالم فاتهم الوثنيون المسيحيين بأن أفكارهم وعقيدتهم وما طرأ على المجتمع الروماني هو السبب في تدهور الامبراطورية. لذلك ألف أوغسطين كتابه مدينة الله للرد على هذه الإدعاءات.

وفي كتاب مدينة الله حمل أوغسطين على هذا الرأي ووجه النقد للوثنية. وبالإضافة إلى ذلك تناول أوغسطين موضوعات أخرى في كتابه هذا منها الخلود والبعث وواجبات الإنسان المسيحي وعلاقاته الاجتماعية سواء بالأفراد أو الجماعة أو الدولة أو الكنيسة.

والمهم هنا أن أوغسطين أعاد تكييف النظرية القديمة التي تقول بولاء الإنسان لمدينتين، الأولى هي المدينة التي يعيش فيها والثانية هي مدينة الله، ويرى أوغسطين أن في طبيعة الإنسان ازدواج، فهو روح وجسد، ومن هنا يخضع الإنسان لسلطتين، السلطة الزمنية والسلطة الروحية.

وقد وضع أوغسطين هذا الفرق أساساً لفهم التاريخ البشري الذي يخضع دائماً للجسد والروح، فيقف الجسد في جانب المدينة الأرضية التي تهدف إلى التسلط والتملك، وتقف المدينة الإلهية في الجانب الآخر بمجتمعها الذي يبغي السلام الإلهي والخلاص الروحي. فالمدينة الأرضية هي مدينة الشيطان تجسدت

في الامبراطوريات الغابرة الوثنية، والمدينة السماوية هي مملكة السيد المسيح التي تجسدت في الكنيسة وفي الدولة التي اعتنقت المسيحية. وبين المدينة الإلهية والمدينة الأرضية يكون الصراع الذين ينتهي دون شك لصالح مدينة الله. لأن السلام لا يكون إلا في مدينة الله.

وإذا كان هذا رأي أوغسطين من الوجهة النظرية، فإنه من الناحية العملية قد اختلف كثيراً، لأن الكنيسة التي عاصرها القديس أوغسطين لم تكن المثال الذي يرجوه، كما لم تكن الامبراطورية هي قوى الشيطان أو قوى الشر، فهي الامبراطورية التي ساندت المسيحية على يد الامبراطور قسطنطين الذي بنى لها الكنائس وسمح لها بممارسة الشعائر الدينية علناً دون خوف.

كان أوغسطين يؤمن بأن كل سلطة على الأرض قائمة بأمر الله أي التفويض الإلهي، وكان يؤمن أيضاً بأن أخطاء الإنسان هي التي تدفع الحكومة إلى استعمال القوة لمواجهة هذه الأخطاء، وكان يرى بأن عنف الحكومة هو إذن من الله لعلاج هذه الأخطاء. ووجد أوغسطين أن مدينة الله ومدينة الإنسان غير قابلة للفصل، وأن مدينة الإنسان تضم الناس جميعاً، أما مدينة الله فهي المدينة التي تضم من تطهرت أنفسهم من الخطايا.

الفكر السياسي عند أوغسطين

واقع الحال، لم يكن أوغسطين مفكراً سياسياً، ولم تكن عقيدته سياسية في جوانب عديدة، ولكنه قدم أفكاراً كثيرة في هذا الجانب السياسي، وقد تأثر من بعده معظم آباء الكنيسة بما فيهم الباباوات واستشهدوا بهذه الأفكار عندما وقع الصدام بين الامبراطورية والكنيسة، وأصبح لأفكار أوغسطين تأثير كبير في المفاهيم السياسية في العصور الوسطى. وعلى أية حال، يمكن وضع الفكر السياسي للقديس أوغسطين في الموضوعات التالية:

١ ـ مدينة الله التي سبق أن أوضحناها، كان الأصل في وضع الكتاب الخاص بها هو الرد على مزاعم الوثنيين الذين ادعوا أن المسيحيين أغضبوا الآلهة لذلك سقطت مدينة روما الوثنية في أيدي البرابرة. ولكن هذا المفهوم تطور بعد ذلك وشمل التفكير في التاريخ والمدينة. ويرجع ذلك أن كتاب مدينة الله شمل الحديث عن قيم العصر القديم والقيم المسيحية أي حضارة العصر القديم والحضارة المسيحية، وفي الكتاب مفاهيم أخرى اجتماعية وقانونية مثل شرعية السلطة والحرية الطبيعية للإنسان، والقانون العادل وبطش الحكام.

وفيما يتعلق بالدولة لم يقدم أوغسطين لها شكلاً محدداً، ولكنه يركز على أن من واجب حاكم الدولة إقامة العدل بين الناس. وكما سبق أن أوضحنا حول مدينة الله والمدينة الأرضية فإن من يعيش في مدينة الله يحب الله لدرجة اغفال الذات كلية، ومن يعيش في المدينة الأرضية هو محب للذات ومحتقر لغير ذلك بما فيها الرب.

٢ ــ المدينة الأرضية:

حيث السلطات الدنيوية بتاريخها وسلوكها، وإن مدينة بهذا الكيف مدينة ناقصة غير كاملة، وهي مدينة الأشرار، مدينة الظلم، مدينة مخالفة لتعاليم الله، تعيش على التسيد والعبودية، تحاول إخضاع الغير لها، وهي مدينة الشيطان والأشرار والكفرة.

ومن ذلك يتضح أن المدينتان تعيشان جنباً إلى جنب، احداهما تعيش على حب الله، والأخرى على حب الذات. وفي الصراع بين الكنيسة والامبراطورية وضعت أفكار أوغسطين لتوضيح العلاقة بين الكنيسة والدولة. ورأى البعض تسيد الكنيسة على الدولة وطالبوا رجال الدولة الانتفاع بتعاليم الكنيسة، ووصل البعض في أفكاره إلى جعل الكنيسة هي مدينة الله وان الإمبراطورية هي المدينة الأرضية.

٣ ـ المجتمع الإنساني:

يرى أوغسطين أن الله عندما خلق الإنسان كان يعتزم أن يصير بني الإنسان جميعاً أعضاء في مدينة الله، ولكن خطيئة آدم غيرت ذلك كله، لأن الإنسان نزل بخطيئته من السماء إلى الأرض، ولكن الله يختار من يشاء برحمته من بني الإنسان ليصبح عضواً في مدينة الله. وللوصول إلى هذه الغاية وحتى يكون الجميع أعضاء في مدينة الله فعليهم جميعاً أن يعبدوا الله ويحبونه وبذلك يتمتعون بالمعيشة من الله وفي الله. وإذا أصبح بني الإنسان هكذا فسوف يؤدي ذلك بالضرورة وبشكل تلقائي إلى نشأة مجتمع يحب الله، وسوف يطرد هؤلاء المحبين لله الذين لا يشاركوهم هذا الحب الإلهي. ومن الملاحظ أن القديس أوغسطين عندما تحدث عن دولة الله إنما كان يقصد مجتمع الكنيسة. ولكنه في مواضع شتى من كتابه «مدينة الله» قد أشار إلى أن بعض الأفراد الذين ينتمون للكنيسة لا ينتمون لمدينة الله لأن الله لم ينعم عليهم برحمته. ولعله يقصد بهؤلاء بعض المسيحيين الذين اعتنقوا مذاهب أخرى مثل الدوناتية والاريوسية والبلاجوسية، وأضاف رغم أن بعض رجال الكنيسة لم ينعموا بعد برحمة الله، إلا أن الكنيسة ويقصد الكنيسة التي ينتمي إليها تعد لهم طريق الخلاص للوصول إلى مدينة الله القائمة على العدل والسلام.

٤ ـ العدل:

والمقصود بالعدل هنا اتباع نظام معين يطبق على الجميع، فلكل مجتمع نظام، فالأسرة وهي أصغر مجتمع لها نظام معين يطبق على الأفراد، وحتى تزدهر الأسرة عليها اتباع هذا النظام، وكل فرد في الأسرة عليه اتباع هذا النظام واحترامه فيعم العدل جميع أفراد الأسرة. ولما كانت الأسرة جزء من الدولة فقد وجب عليها الإخلاص لنظام ومبادىء هذه الدولة، وإذا تعارضت الدولة مع الأسرة فتكون الأسرة عادلة مع بعضها غير عادلة مع الدولة.

وعلى ذلك يمكن القول إن العدل شيء نسبي، فقد يكون الإنسان عادلاً في أسرته غير عادل مع الدولة. ولما كانت الدولة تختلف في نظمها، فقد اكون عادلاً في دولة، ظالماً في أخرى، ولكن المجتمع الواسع هو مجتمع الناس جميعاً تحت سيادة الله، وان النظام العالمي الذي يجب أن يتبع هو النظام الذي وضعه الله للناس كافة، فإن الدولة التي تخرج عن نظام الله تكون ظالمة.

٥ ـ السلطة:

يرى أوغسطين أن كل سلطة مصدرها الإله، فهو مبدأ كل سلطة بما فيها المدينة الأرضية، وسيظل هذا المفهوم لعدة قرون في المفهوم السياسي. ويقول أوغسطين إنه لا سلطة لإنسان على آخر بموجب القانون الطبيعي، فالسلطة هي تفويض من الله أو تفويض إلهي لممارسة السلطة، وقد يقع ذلك بالوراثة أو الانتخاب.

وربط أوغسطين بين السلطة والالوهية، فالله ينظم كل شيء، ويقيم الملوك والحكام ويرفع دولة ويخضع أخرى ويضع نظم الحكم التي توافق كل دولة، ويعطي لكل دولة النظام الذي تستحقه، وان سقوط روما كان مستحقاً عليها. لذلك كله فإن سير الأحداث يتم وفق خطة الهية، وقد استند أوغسطين في ذلك إلى تعاليم القديس بولس الذي يقول أن سلطان الحاكم الظالم من عند الله، وعلى المسيحيين تحمل جور الحكام لأن للظلم غاية يعرفها الله. ولذلك يجب على الناس طاعة الحكام لا الثورة عليهم. فقد أعطى الله للسلطة شرعيتها، دون أن يضمن الممارسة السليمة لهذه السلطة، لأن كل عمل سياسي يخضع للعناية الإلهية من حيث الجوهر.

٦ ـ القانون الإلهي:

إن الله مبدأ كل قاعدة وكل قياس وكل نظام وكل انسجام وكل عد

وكل وزن، فالله يدبر شؤون الخلق حسب الأحكام والأعقل والأوفق لهم، وقوانين الله ثابتة لا تتغير بمكان أو زمان. فالله يدير العالم بشكل مطلق وتام، ومشيئته هي القاعدة لكل المشيئات البشرية التي عليها أن تفعل الخير ولا تقدم على الشر ولا تقف ضد إرادة الله. فالقانون تعبير عن إرادة الله، وهو خير في حد ذاته.

٧ ـ القانون الوضعي:

إذا اتبع الإنسان قوانين الله فسوف يعم السلام كل الآفاق، ولما كان هناك من يخرب ويفسد في الأرض فإن القانون الوضعي قد شرع لحماية النظام من الفاسدين والمخربين الذين يفسدون المجتمع. فالجندي والقاضي وجامع الضرائب ونظام السيد على عبيده كلها أمور ضرورية من أجل السلام والنظام، ويستند أوغسطين على ما قاله القديس بولس بأن كل سلطة هي من الله، وإن من يقاومها يقاوم نظام الله، فالأمير وزير الله، ومن الضروري طاعته حتى يستقر السلام والعدل.

ولما كانت كل سلطة مصدرها الله، فهو الذي يعطيها للأبرار والأشرار لذلك أصبحت طاعتهم واجبة، لأن القانون الوضعي أداة ضرورية للحكم، ولكن هذا القانون عاجز عن تقديم السلام والفضيلة لكافة الناس.

والقانون الوضعي كما هو مفروض صادر عن القانون الإلهي، لذلك يجب أن يهدف القانون الوضعي إلى العدالة لا لخدمة حاكم بذاته أو تأييد ظلم أو قسوة، وعلى هذا القانون أن يكون لخدمة المجتمع، وعلى القانون الوضعي ألا يتناول أمور يحاسب الله عليها. وعلى القانون الوضعي ألا يحاسب إنسان ارتكب خطأ لا يضير الناس أو المجتمع. لذلك فإن القانون الوضعي ضيق ومحصور بالنسبة للقانون الالهي. والخلاصة إذا كان القانون الإلهي ثابت لا يتغير فإن القانون الوضعي متغير بتغير الزمان والمكان.

٨ ـــ الحرب:

إذا كان المقصود بالحرب الوصول إلى السلام، فهي مرغوبة، ولما كانت التعاليم تدعو إلى عدم مقاومة الشر بالشر، فقد جاء في الانجيل «من ضربك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر»، وهذا منتهى التسامح، فكيف يجوز لمجتمع مسيحي أن يقاتل. يقول أوغسطين أن تطبيق القوانين يحتاج إلى الردع، وللمجتمع المعتدى عليه الدفاع عن نفسه وقتال المعتدين، لأنه إذا ما وجد المعتدي أو الشرير مقاومة من الطرف الآخر فإن الظالم أو المعتدي سوف يتمادى في ظلمه، وبذلك يتضرر العادلون. وإن القتال ضد المعتدين يعتبر دفاعاً عن النفس وعن الحقوق. ولكن أوغسطين يرى أنه إذا وجبت الحرب فيجب أن تكون ذات طابع إنساني لا وحشي حتى يصل المجتمع إلى السلم الحقيقي الذي يعتبر هو الغاية الأسمى للمجتمع. والجندي الذي يقاتل فهو ليس بقاتل، حتى إذا طلب منه الدخول في حرب غير عادلة، ولا اثم عليه، وعليه طاعة الأوامر. وإن كان هناك إثم في هذه الحرب فلا تقع على الجندي إنما تقع على الحاكم الذي أصدر إليه الأمر بالقتال.

والخلاصة أنه إذا كان من واجب الدولة إقامة الأمن على الأرض التي تحكمها، فعلى الجميع إطاعتها سواء أكانوا من مدينة الله أو من مدينة الأرض، لأن خضوع هؤلاء يعمل على نشر السلام على الأرض، وهذا يساعد بدوره على الوصول إلى السلام الإلهي في مدينة الله. ومن هنا وجب خضوع كافة المواطنين للسلطة الدنيوية والسياسية للمجتمع الذي يعيشون على أرضه. أما المسائل الدينية فذلك من اختصاص السلطات الدينية أي الكنيسة ولا يحق بأي حال من الأحوال تدخل السلطات الزمنية في هذا الأمر. وإذا تدخلت فلا يجب على البشر إطاعتها لأنها تدخلت فيما لا يعنيها.

٩ ـــ الرق:

يرى أوغسطين أن الناس كافة متساوين في البداية، ولكن خطيئة آدم

انتقلت إلى بني الإنسان، ولذلك كتب الرق على البعض كتكفير عن هذه الخطيئة. وقد عارض البعض هذه الفكرة لأن آدم هو مرتكب الخطيئة وليس أولاده فكيف يتحمل الأولاد وزر خطيئة لم يرتكبوها، وعللوا وجهة نظرهم أيضاً بأن الرق لم يكتب على الجميع. ولو أن الرق كتب على الأشرار من بني الإنسان لوجدنا الأرقاء كلهم أشرار، بل على العكس فقد كان الأرقاء أكثر تديناً من الأحرار. وقد أجاب أوغسطين بأن ذلك هو إرادة الله ورحمته التي تشمل من يشاء. ويضيف ان على العبد ألا يحقد على سيده أو يحاول التخلص منه، وعليه أن يظل في خدمة سيده حتى تزول الفوارق بين البشر.

ويوضح أوغسطين أن الإنسان إن كان عبداً لآخر وكان متديناً فإنه حر في مملكة الله. وكان لهذه الأفكار كلها أكبر الأثر في العصور الوسطى حتى نادى البعض بحسن معاملة الأرقاء باعتبارهم بشر لا دواب وانهم يقومون نيابة عن الآخرين بعبء التكفير عن خطيئة آدم.

عقيدة أوغسطين السياسية:

يرى أوغسطين أن الله هو الحاكم الأعلى في الدولة، وهو مالك جميع السلطات، ومنظم كافة الإمبراطوريات والممالك، وهو الذي يوحي بالقوانين، وهو أيضاً مصدر العدالة. وكل صاحب سلطة غير الله فهو مفوض من قبله، لذلك فواجب الحاكم الدنيوي والقاضي والمشرع والجندي مراعاة ذلك، وعليهم أن يدركوا أن الله صاحب السلطان قد فوضهم في بعض جوانب سلطاته. ومن ثم فعلى هؤلاء مراعاة العدالة وعدم سوء استخدام مناصبهم. ولما كانت القاعدة هي السلام فعلى جميع الحكام الابتعاد عن الحروب وشرورها، ومن يقدم على الحرب لأجل الحرب فهو بذلك متحدي لسلطة الله. وإذا ما وقعت الحرب فعلى الجنود حسن معاملة المدنيين وحسن معاملة الأسرى والرأفة بالجرحى. وعلى

هؤلاء الجند ألا يلجأوا إلى إبادة العدو أو تدمير الممتلكات أو إتلاف المزروعات، فالمعاقب هو الله فهو العادل الرؤوف.

ولقد حدد القديس أوغسطين اختصاصات السلطات المدنية وسلطات الكنيسة، وطالب بألا تتعدى واحدة على الأخرى، وحول هذه الفكرة التزم القديس أوغسطين بما جاء في الإنجيل على لسان السيد المسيح فهو الذي قال: «أعط ما لقيصر لقيصر ومالله لله».

وعلى الرجل المسيحي طاعة النظم والشرائع المدنية التي يعمل بها في دولته، إلى جانب ولائه للسلطة الدينية. وأوضح أوغسطين أن السلطة الدينية أعم وأشمل وأوسع نطاقاً وأسمى من السلطة المدنية، لأن السلطة الدينية تشمل جميع الإمبراطوريات والدول وجميع البشر وليس لها حدود سياسية، وأن الجميع في وضع المساواة أمام الله.

ولما كان الفكر الأوغسطيني قد ساد بصور مختلفة معظم الفكر السياسي في العصور الوسطى وما بعدها، فقد فسر البعض سواء أكانوا من رجال الدين أو رجال السياسة في الغرب الأوروبي في العصور الحديثة ما ذكره أوغسطين من وجهة نظره التي تعزز فكره السياسي، خاصة أن ما ذكره أوغسطين لم يكن واضحاً بصورة قاطعة. فرجال الدين في الكنيسة الكاثوليكية والبروتستنتية اتفقوا على أن هناك سلطة سماوية أعلى من سلطة الدولة. وهذه السلطة السماوية هي التي تراقب الأخلاق والسلوك، وإن السلطة الدنيوية مستمدة من هذه السلطة السماوية، ولكن الخلاف وقع بين الاثنين حول اختصاصات الكنيسة، فقد رأى رجال الدين البروتستنت أن السلطة السماوية خالدة وليس لأي هيئة أن تمارس أي جانب من هذه السلطة على الأرض. بينما وجد رجال الدين الكاثوليك أن من حق الكنيسة أن تمارس بعض جوانب هذه السلطة داخل الكنيسة.

أما رجال السياسة، فاعتقدوا أن الديمقراطية هي تطبيق مباشر لأفكار

القديس أوغسطين، واعتقد البعض منهم أن في المذهب الشيوعي تجني من الدولة على حقوق الأفراد. وعلى أية حال فسوف توضح الصفحات التالية الكثير من هذه المفاهيم وما هي الدوافع إلى المناداة بها.

الفكر السياسي عند جلاسيوس:

توفي القديس أوغسطين في عام ٤٣٠م تاركاً هذه الأفكار داخل مجتمع أوروبا العصور الوسطى، وأصبح من الواضح أن الإنسان واقع تحت سلطتين: السلطة الدينية والسلطة الزمنية. فشؤون الروح والخلاص هي من اختصاص الكنيسة وأن هذه المهمة موكولة لرجال الدين، أما الشؤون الدنيوية والمحافظة على الأمن والسلم فهي أمر موكول إلى الحكام الدنيويين.

وحتى تستقر البشرية يجب أن تتعاون السلطتان الروحية والدنيوية، ويجب أيضاً أن تعمل السلطتان بروح التعاون، ولما كان من الصعب وضع حد فاصل بين السلطتين فقد وقع تداخل بين الأمور بصورة مؤقتة ثم أخذت صفة مستديمة ثم كان الصراع المعلن بين السلطتين في مراحل لاحقة.

وفي أواخر القرن الخامس الميلادي تولى السدة البابوية البابا جلاسيوس الأول (٤٩٢ ـ ٤٩٦م)، ورغم المدة القصيرة التي عمل فيها فقد وضع تصور فكري لعلاقة هاتين القوتين ببعضهما البعض، وقد عرف هذا التصور أو النظرية باسم نظرية السيفين. وقد أصبحت هذه النظرية مقبولة إلى حد كبير في عصره، ومن بعده وكانت محور ارتكاز عندما كان يقع الصدام بين الكنيسة والدولة.

وتتلخص هذه النظرية بأن الله ملك الدين والدنيا وبيده سيفان أحدهما يمثل السيادة على الأرواح والآخر يمثل السيادة على الأجساد. وبعد انتشار المسيحية في العالم وفي مدينة روما بصفة خاصة على يد القديس بطرس، سلم القديس بطرس سيف الأجساد للإمبراطور وسيف الأرواح للبابا. ولما كانت

الروح أسمى من الجسد، فإن مالك سيف الأرواح وهو البابا تكون له السيادة على مالك سيف الأجساد وهو الإمبراطور.

وقام الجدل الفكري حول علاقة السلطتين الروحية والزمنية وكانت فكرة قيام مجتمع يخضع للسلطتين المثل الأعلى بين المعتدلين من الناس حتى عندما وقع الصراع بين البابوية والكنيسة، بشرط ألا يكون لطرف الرغبة في الحصول على أكثر مما ينبغي له على حساب الطرف الآخر.

وقد انتهج البابا جلاسيوس نفسه هذه الفكرة، فقد كتب إلى الإمبراطور أناسطاس Anastasius الأرثوذكسي (٤٩١ - ٥١٨م) - الذي اتسم عهده بالصراعات الدينية ومحاولته القضاء على الاريسورية - يطلب منه الدفاع عن الفكر المسيحي الذي استقر في الغرب وهو الكاثوليكية والقضاء على الهرطقات التي وقعت في الشرق. ومن جانب آخر فإن جلاسيوس كتب إليه أيضاً حول الثالوث الأقدس، لأن جلاسيوس كان كاثوليكياً، وطلب منه أن يخضع الإرادة الإمبراطورية لإرادة رجال الدين في المسائل المتعلقة بالعقائد الدينية. ومما كتبه جلاسيوس حول هذا الموضوع: «لقد شاءت إرادة الله جلت قدرته ألا يخضع رجال الدين المسيحي للقانون المدني بل يجب أن يخضعوا للقساوسة والأساقفة فقط». ومن هذا المنطلق أصر جلاسيوس على أن يحاكم رجال الدين في المسائل الدينية أمام محاكم كنسية خاصة لا أمام المحاكم الدنيوية. وسوف يكون لهذه النظرية أكبر الأثر طوال العصور الوسطى داخل أوروبا والجزر البريطانية. ولعل المثل الصارخ على هذا الصراع هو الصراع الذي وقع بين هنري الثاني Henry II ملك إنجلترا (١١٥٤ - ١١٨٩م)، وبين توماس بكت Thomas Becket (ت ١١٧٠م) رئيس أساقفة كانتربري.

والواقع أن هذه الفكرة تتمشى مع فكر القديس أوغسطين، ومع أن التمييز بين المسائل الدينية والدنيوية جزء أساسي من العقيدة المسيحية لأن

الجمع بين السلطتين في نظره فكرة وثنية، لأن السيد المسيح لم يجمع بين السلطتين.

وتمشياً مع هذه الفكرة فقد كان الأباطرة يحتاجون إلى رجال الدين من أجل حياة أفضل، كما كان رجال الدين يحتاجون إلى السلطات الإمبراطورية لممارسة أمورهم الدينية. مع ملاحظة أن مسؤوليات رجال الدين أثقل من رجال الدنيا لأن رجال الدين مسؤولون أمام الله في الآخرة عن أرواح جميع المسيحيين بما فيهم الأباطرة والملوك والأمراء وغيرهم من الحكام المدنيين.

ومن هذا المنطلق دار جدل كثير في عدة موضوعات على جانب من الأهمية طوال العصور الوسطى حول موقف الديانة المسيحية من الحياة السياسية والاجتماعية لتداخل الموضوعات بينهما. وكان على رأس هذه الموضوعات الملكية والعلاقة بين الدولة والكنيسة. وفيما يتعلق بالملكية فقد كان فقهاء الدين المسيحي في مطلع العصور الوسطى يرون أن الملكية مشاعة بين جميع المسيحيين. فالأرض ملك للجميع ولكل فرد أن يحصل منها على ما يريد، وحتى لا تتداخل الملكيات أصبح من الواجب تنظيم هذه الملكية وشروط استخدام هذه الملكيات. ومنا هنا جاءت الملكية الفردية التي أصبحت ضرورة اقتضتها الحياة الاجتماعية. والواقع أن امتلاك الأرض في العصور الوسطى قد سار بطريقة معقولة ومقبولة وإنه لم ينتج عنها إلا المشاكل المألوفة.

إن مشكلة العلاقة بين الدولة والكنيسة رغم ما ورد في الأناجيل من نصوص فقد كانت من أعقد المشاكل على مر العصور الوسطى وأشدها هولا في أوروبا، فقد ورد في إنجيل متى (٢٢: ٢١) أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله. كما ورد أيضاً في الإنجيل «لتكن كل نفس خاضعة للسلطات السامية، إذ ليس ثمة سلطة إلا سلطة الله، ولا وجود لسلطة إلا أمر الله بهاه». وفي إنجيل بطرس: (٢: ١٧) أخش الله وعظم الملك. ومن هذه النصوص يتضح

فصل السلطة الدينية عن السلطة الدنيوية ويفهم منها أيضاً نظرية التفويض الإلهي.

وفي عصر البابا جلاسيوس كان فضل الإمبراطورية على الكنيسة لا زال مؤثراً، فالمعروف أن الإمبراطورية هي التي تسامحت واعترفت بالمسيحية، ولم يكن من غضاضة في البداية من خضوع الكنيسة للدولة التي حمتها وأعلنتها، ولذلك لم يفكر رجال الدين في بداية العصور الوسطى في مساءلة الحكام عن حدود سلطتهم. ولما شبت الكنيسة ووجدت في نفسها القوة للمساءلة انقسمت إلى قسمين: أحدهما يؤيد سلطة الدولة والثاني يعارضها ولا يرضى بتدخل الدولة في شؤون الكنيسة. فقد قال البعض أن الكنيسة جزء من الدولة والعكس غير وارد، بينما رأى البعض الآخر أن الجانب الديني من اختصاص الكنيسة. وقال جلاسيوس أن الإمبراطور ابن الكنيسة لا رئيسها وله السلطة الدنيوية التي منحها الله له.

ومما أدى إلى تداخل سلطة الكنيسة مع الدولة أن القانون الروماني اختلط بالقوانين الجرمانية بعد اجتياح البرابرة لغرب أوروبا. ولم يكن لملوك الجرمان القدسية التي كان يتمتع بها أباطرة الرومان ولم يعد ملوك الجرمان هؤلاء مصدر القانون كما كان الحال في عصر الامبراطورية الرومانية، بل أصبح القانون عبارة عن عادات وتقاليد هؤلاء الملوك الجرمان. يضاف إلى ذلك أن معظم العناصر الجرمانية كانت تدين بالمسيحية على المذهب الاريوسي الذي يختلف في جوهره عن المذهب الاثناسيوسي الذي ساد أوروبا والشرق في المراحل الأولى من العصور الوسطى. فقد كان القوط الشرقيون في إيطاليا والقوط الغربيون في اسبانيا، والوندال في شمال افريقيا عناصر أريوسية، ولم تعرف غالة (فرنسا) المسيحية الكاثوليكية إلا في أواخر القرن الخامس الميلادي وهو مذهب البابوية في هذه المرحلة، بينما كانت الإمبراطورية البيزنطية تدين بالمذهب الارثوذكسي.

كل هذه العوامل قد أضعفت الملوك والحكام في الوقت الذي أصبحت فيه الكنيسة الغربية في روما شبه مترابطة. ولم يعد لملوك أوروبا سلطة قوية حتى أواخر العصور الوسطى باستثناء الامبراطور شارلمان.

البابا جريجوري

مما سبق يتضح أن العصور الوسطى كانت تعترف بسيدين هما البابا والإمبراطور، وقد ساعد الكنيسة على أن تأخذ مكانتها الروحية في مرحلة بعد أخرى زوال الإمبراطورية الرومانية وتعثر الأمم الجرمانية في بناء دول قوية. ومن نجح منهم مثل الفرنجة في غالة كانت تنقصهم الخبرة فتعثروا في محاولاتهم. ومع اخفاق الفرنجة وهي الدولة الكاثوليكية الوحيدة التي ظهرت في مطلع العصور الوسطى، والصدام بين الإمبراطورية البيزنطية والدول الجرمانية الأخرى الآريوسية، أخذت الكنيسة تنمو ببطء ولكنه كان نمواً متيناً عبر السنين، وواصلت الكنيسة في روما نموها واكتسبت مزيداً من القوة من الاتساع والوحدة نتيجة عوامل متعددة.

وكما يتضح أيضاً مما سبق أن النظرية البطرسية Petrine Theory التي تقول إن القديس بطرس باعتباره أمير الرسل قد عهد إليه بالسلطة العليا على الكنيسة، وقد سلم القديس بطرس مكان الصدارة هذا لخلفائه أساقفة روما الذين بحكم مراكزهم كانت لهم الزعامة على الكنيسة ورجال الدين فيها. والفقرة التي بنيت عليها هذه النظرية توجد في إنجيل متى (الاصحاح ١٦ فقرة ١٨) التي تقول: «أنت بطرس وعلى هذه الصخرة ابني كنيستي».

وعلى أية حال فقد انتشر الإنجيل بمواعظ الرسل وتلاميذهم في العالم الروماني، وبات المسيحيون يشكلون نوعاً من المجتمع العريض داخل الإمبراطورية. وابتداء من بريطانيا حتى ضفاف الفرات كان أي مسيحي مسافر ومعه خطاب من الأسقف يجد حيثما حل العون والحماية في الطريق.

فكان يجد المساعدة المادية إن كان فقيراً والعون إن كان مريضاً، وكانت علامة الصليب تحل محل الكلمات، وتفاهم المسيحيون جميعاً بصرف النظر عن اللغة أو الدولة التي ينتمون إليها لأنهم جميعاً من أسرة واحدة وهي الأسرة المسيحية.

لقد نظم المجتمع نفسه أيام الاضطهاد الوثني على نظام صارم وتسلسل رئاسي منظم في غاية الدقة، لقد تحولت مدن الأقاليم الرومانية إلى اسقفيات يحكمها الأساقفة يليهم القساوسة. وكان الأسقف في البداية يعين بمعرفة الرسل ويكرسون بوضع الأيدي. وعندما كثر عدد الداخلين في الدين الجديد، كان يختارهم مسيحيو المنطقة وينصبون بمعرفة الأساقفة في المنطقة ذاتها، ويصدق المطران على سلطانهم.

وتوضح خطابات سيدونيوس أبوليناريس Sidonius Apollinaris أنه في مدينة شالون Shalons وبروج Bruges في القرن الخامس كانت الانتخابات تتم بالتصويت الشعبي. وفيما بعد نال رجال الدين نصيباً أكبر من الانتخابات الكنسية ومالوا إلى استبعاد العامة، ولكن ما فقده العامة في هذا الصدد اكتسبوه بفرض السلطة الملكية على الكنيسة.

وقسمت المناطق إلى أسقفيات يتولى أمرها الأساقفة، وانقسمت الأسقفيات إلى ابرشيات، يتولى أمرها كاهن الأبرشية أو القس. وكانت الأبرشيات مجتمعة تكون الأسقفية، والأسقفيات المتحدة تؤلف كنيسة المنطقة التي يرأسها المطران. وفوق المطارنة نجد البطاركة. وكان البطاركة في العواصم الكبرى وهي القسطنطينية والإسكندرية وانطاكية وروما والقدس ومدينة قيصرية قبادوقية وقرطاج في تونس وهرقلية في تراقيا، وكانت روما تعلو هذه الكراسي الرسولية بدرجة واحدة. ومن هذه النقطة المتميزة كانت تمارس سلطة عليا اعترفت بها كل الكنائس في مراحل متفاوتة.

وواقع الأمر أن التنظيم الكنسي لم يتم دفعة واحدة، بل على مراحل

متعددة وضعت خلالها سلطات واضحة ودقيقة. وفي خلال القرنين الخامس والسادس وفي ظل حكم ملوك البرابرة احتفظ الأساقفة بنفوذهم الذي اكتسبوه في ظل الإمبراطورية الرومانية في المدن التي كثيراً ما حافظوا عليها من الدمار خلال الغزو بعلاقاتهم مع الزعماء الجرمان وعملوا على توسيع هذا النفوذ. كما عزز من مكانة رجال الدين ثقافتهم ورفعة مكانتهم لدى الملوك البرابرة. وهكذا نمت الكنيسة واجتمعت خمسة وعشرون جمعية دينية في بلاد الغال في القرن الخامس، وأربعة وخمسون في القرن السادس. ولكن هذا النفوذ ضعف في القرن السابع ولم نسمع إلا عن عشرين فقط، وقل كثيراً في القرن الثامن فلم يكن هناك سوى سبعة مجالس في فترة امتدت عشرين عاماً. ويرى البعض أن هذا الضعف مرجعه إلى دخول بعض أشراف البرابرة في السلك الكنسي مما ترتب عليه الجهل والأغراض الدنيوية التي لا تتلائم مع المصالح الدينية.

الرهبانية:

كان الهدف من نظام الاديرة قيام حياة أنقى وأكثر طهارة من الحياة العادية التي يحياها المسيحيون بصفة عامة. وفي بداية الأمر لم يكن الرهبان ضمن تعداد رجال الدين، كما كان الرهبان أنفسهم لا يرغبون في ذلك. لقد كانوا من عامة الشعب المسيحي ممن يطمحون في أن يصلوا بالفضيلة إلى حدودها القصوى. وبدأت الرهبانية في مصر ثم سوريا واستسلم الرهبان لحياة قاسية من الصوم والحرمان. ومن هذه الأمثلة القديس سمعان العمودي St.Simon the Stylite.

والحق أن أمثلة من هذه المغالاة كانت تشاهد أحياناً في الغرب الأوروبي نتيجة الطابع البربري. ولكن رهبان الغرب بصفة عامة قاموا بما هو أفضل من مجرد تسليم أنفسهم للزهد والصيام، ففي وسط الاضطراب الذي سببه الغزو البربري فتحوا الملاجىء للاجتماع فيها، ووجدوا فيها الراحة والسكينة التي عزت

في أماكن أخرى. كانت هذه الملاجىء خلال القرن الخامس توجد في أديرة القديس فيكتور St. Victor في مرسيليا واديرة ميلان وتور.

وفي هذه الأديرة دارت مجادلات حول القضاء والقدر، والنعمة الإلهية، والخطيئة، وفيها أيضاً عدلت قوانين الأديرة لتلائم طبيعة واحتياجات المناخ الأوروبي.

ومع بداية القرن السادس قام القديس بندكت النورسي Benedict of Nursia (٤٨٠ - ٥٤٣م) واعتزل في سن مبكرة، واشتهر بالورع والتقوى، والتف حوله حشد من الرهبان، فانسحب إلى مرتفعات مونت كاسينو Monte Cassino ووضع قانونه في عام ٥٢٩م. وبذلك أعطى بندكت شكلاً محدداً للنظام الديري في الغرب الأوروبي. وفي هذه القواعد ورد تقسيم وقت الراهب ساعة بساعة ما بين العمل اليدوي والعقلي، من زراعة وقراءة ونسخ مخطوطات الخ.

وظهر بعد القديس بندكت شخصيات أخرى لعبت دوراً كبيراً في الرهابنة ونظامهما في العصور الوسطى، نذكر منهم القديس بندكت الانياني Benedict of Aniane (٧٥٠ - ٨٢١م). وقد أثار بندكت هذا قدراً عظيماً من النقاش حول المكانة التي يحتلها الراهب في المجتمع الديني. فقد كان الرهبان يرغبون أن يكونوا مسؤولين أمام رئيس الدير، ولكن النزعة نحو التنظيم التي تجلت في كل مكان جعلتهم يخضعون للأساقفة، وكان هذا أمراً ضرورياً للحفاظ على النظام ولقمع الرهبان الخارجين على النظام، لأن مجمع خلقدونية الذي عقد عام ٤٥١م أمر بإخضاع الرهبان لسلطة الأساقفة، وأيد هذا الإجراء عدة مجالس أخرى كما حدث عام ٥٠٦م. وفي عام ٧٨٧م أعطى الحق لرؤساء الأديرة في إضفاء أقل الرتب على الرهبان الذين تحت أمرتهم، فلم يبق راهب ليس بقسيس في الوقت ذاته.

ومنذ بداية التنظيم الكنسي كان لكلمة خليفة القديس بطرس وأسقف المدينة الخالدة روما السلطة العليا، لقد كان يستفتى في كل الأمور موضع الشك، وكان يعتبر منذ وقت مبكر ممثلاً للوحدة الدينية واعترف المجلس العام الذي عقد في القسطنطينية عام ٣٨١م بسمو هذا المركز وأصبح لأسقف القسطنطينية المركز الثاني، وإن كلمة Pope التي كانت تطلق بصفة عامة على كل الأساقفة اقتصر استعمالها على من يشغل الكرسي البابوي في روما دون غيره.

كان أسقف روما يمتلك قدراً كبيراً من الأملاك في روما وفي سائر إيطاليا، كما اكتسب بعض هذه الأملاك في البلاد الواقعة وراء جبال الألب، وأصبح أسقف روما مسؤولاً عن إدارة هذه الأملاك. وفي روما نفسها ـ وهي أشهر مدن العالم ـ كان له السلطان القوى الذي منحه للأساقفة أثناء نظام المجالس البلدية في بداية القرن الخامس الميلادي وحتى سقوط الإمبراطورية في الغرب عام ٤٧٦م.

وزاد من نفوذ بطريق روما ما قام به البطارقة من تصريف الشؤون العامة في أوقات الغزوات البربرية ولمع منهم ليو الأول (٤٤٠ ـ ٤٦١م) عندما نجح في صد قوات الهون بزعامة أتيلا، وقيام الإمبراطور الشرقي فالنتينان الثالث بإصدار مرسوم تعهد فيه «بأن الكنيسة كلها تعترف برئيسها الروحي للمحافظة على السلام في كل مكان».

ورغم أن القوط الشرقيين عاملوا كنيسة روما بكل احترام إلا أنها لم تحقق أي تقدم في عهدهم، ولكن عندما انكسرت شوكتهم في عام ٥٣٦م، عادت روما مرة أخرى لسيطرة الإمبراطور الشرقي، فقد كفل لها الإمبراطور مستقبلاً زاهراً.

وعندما تدفق الغزو اللمباردي على إيطاليا لم يعد الوالي الذي عهد إليه

الإمبراطور الشرقي بحكم الأقاليم التابعة له، فقد كان له فقط سلطة مباشرة على القوات العسكرية وكونتات نابولي وروما وجنوه وغير ذلك. ولم يعد الوالي قادراً على بسط سلطته على الشاطىء الغربي لإيطاليا. واقتصر على رافنا وأصبح يفصل بينه وبين روما العناصر اللمباردية التي استولت على مدينة سبوليتو Spoleto.

وفي هذه المرحلة الحرجة ظهر البابا جريجوري العظيم (٥٩٠ - ٦٠٤م). سليل إحدى الأسر النبيلة، فجمع بين عراقة الأصل وجلال المنصب، وذكاء العقل وعندما تولى جريجوري هذا المنصب طرح عن نفسه مباهج الحياة واهتماماتها وكانت خبرة جريجوري بهذا المنصب كبيرة، فقد أرسل إلى القسطنطينية حوالي عام ٥٧٩م كمبعوث من قبل البابا وأدى خدمات جليلة للكرسي البابوي في علاقاته بالإمبراطورية ونضاله ضد العناصر اللمباردية.

ونتيجة لما قام به جريجوري رفعه رجال الدين وأعضاء مجلس الشيوخ في عام ٥٩٠م إلى الكرسي البابوي خلفاً للبابا بلاجيوس Pilagius. ولما كان من الضروري في هذه المرحلة أن يصدق إمبراطور القسطنطينية على انتخاب البابا فقد كتب إليه يلتمس عدم التصديق، ولكن الخطاب لم يصل، وسرعان ما صدرت أوامر الإمبراطور بالتصديق على الانتخاب، فاختفى جريجوري ولكن سرعان ما اكتشف مكانه وحمل إلى روما ليتولى منصبه.

وما أن أصبح جريجوري بابا روما حتى كرس قوته لتدعيم البابوية ونشر المسيحية وتحسين نظم الكنيسة، ولم يبتعد جريجوري عن الشؤون الدنيوية. فقد كانت الإمبراطورية لا تعمل كثيراً لحماية أيطاليا لدرجة أن الجنود المكلفين بالدفاع عن روما ضد اللمباردين لم يتقاضوا رواتبهم. فتدخل البابا ودفع لهم رواتبهم واشترك بنفسه في الدفاع عن روما وسلح رجال الدين للدفاع عنها ضد اللمبارديين. وعندما انسحب الملك اللمباردي أجيلوف Agilulf (٥٩٠ -

٦١٥م) الذي كان السبب في كل هذه الاستعدادات، تفاوض معه جريجوري باسم روما على الرغم من احتجاج والي روما المعين من قبل الإمبراطور البيزنطي.

وبعد أن وصل جريجوري إلى درجة من القوة بجهده الخاص حتى عمل على نشر المسيحية داخل وخارج حدود الإمبراطورية، فقد كان هناك بعض الوثنيين داخل الإمبراطورية في صقلية وسردينيا وبعض الأماكن الأخرى، هذا فضلاً عن الكثير من العناصر الآريوسية مثل اللمبارديين في إيطاليا وغيرهم، هذا بالإضافة إلى إنجلترا التي كانت أقرب إلى الوثنية منها إلى المسيحية.

ولعب جريجوري دوراً هاماً في هذه المرحلة فأرسل المبشرين إلى كافة الأرجاء وشدد عليهم في التزام الاعتدال، ومن ضمن ما كتبه إلى أوغسطين الذي ذهب ليبشر في الجزر البريطانية «أحرص على عدم تدمير معابد الوثنيين، ويكفي تدمير الأصنام ثم رش الصرح بالماء المقدس. وأقم المذابح والمخلفات المقدسة، وإذا كانت المعابد جديدة فمن الحكمة للمواطنين أن ينتقلوا من عبادة الشياطين إلى عبادة الله الحق، لأن الأمة طالما رأت أماكن عبادتها القديمة لا تزال باقية فإنها ستكون مستعدة بحكم العادة أن تذهب إلى هناك لعبادة الله الحق».

وفي الداخل نجح جريجوري في تنظيم مختلف درجات الوظائف الكنسية وإجبار الناس على الاعتراف بالسلطة العليا للكرسي المقدس. وكان على اتصال دائم بالأساقفة لتوجيههم، وذهب مبعوثيه إلى كل مكان في غاله وإنجلترا وسالونيك والقسطنطينية. وفي رسالته الأبوية التي كتبها بمناسبة انتخابه والتي أصبحت سابقة مرعية في الغرب الأوروبي حدد للأساقفة واجباتهم العديدة طبقاً لقرارات المجالس المتعددة، كما حدد لهم سلطاتهم وعدم تعدي أسقف على سلطة أسقف آخر. وقد نظم جريجوري الأديرة وجعل الانضباط موضع اهتمامه.

وبعد جريجوري واصلت روما انتصاراتها وذهب رجال الدين إلى أقطار

بعيدة وبشر رجالها في فريزيا في منتصف القرن الثامن وبداية القرن التاسع. وذهب بونيفاس Boniface إلى بافاريا وأسس هناك ثلاث ابرشيات، ثم عين بونيفاس في كنيسة متز عام ٧٤٨م. ثم ما لبث أن أصبح رئيساً دينياً على كل ألمانيا تحت سلطان الكرسي الرسولي في روما.

الصراع بين البابوية وبيزنطة:

لقد أصبح البابا في هذه المرحلة حاكم المسيحية، إلا أن البابا كان من رعايا الإمبراطور البيزنطي. ولما كانت سلطة البابوية آخذة في الزيادة، في حين كانت سلطة الإمبراطور آخذة في الضعف كان لا بد من الصدام بين السلطتين. وفي نهاية القرن السابع عندما رفض البابا سرجيوس الأول Sergius I أن يعترف بقرارات مجمع ترولو Trullo الذي انعقد عام ٦٩١م كان الصدام بين الإمبراطورية في بيزنطة وبين البابوية في روما، وخطط الإمبراطور جستنيان الثاني لعزل البابا، ولكن الجنود رفضوا طاعة أوامر الإمبراطور، وثارت روما وتمردت وحدثت ثورات في البلاد ترتب عليها إعلان البنادقة استقلالهم كدوقية مستقلة.

وحدث صدام مرة أخرى بين البابوية والإمبراطورية البيزنطية عندما انحاز الإمبراطور ليو الثالث في عام ٧٢٦م إلى جانب اللاايقونيين الذين اعتبروا عبادة الصور عملاً وثنياً، وأصدر مرسوماً ضد عبادة الصورة لينفذ في الأقاليم. ولما كانت صور القديسين عزيزة لدى الإيطاليين فهاجت روما وساند البابا جريجوري الثاني (٧١٣ - ٧٣١م) مواطنيه وكتب إلى الإمبراطور ليو يقول: «إن السلطة المدنية هي الجسد والسلطة الكنسية هي الروح، أن سيف العدالة في يد القاضي، ولكن هناك سيفا أقوى هو سيف الحرمان وهو في يد رجال الدين أيها الطاغي، لقد جئت تهاجمنا مسلحاً، ونحن جميعاً عزل من السلاح لا نملك إلا أن نلجأ إلى يسوع المسيح، أمير جيوش السماء، وندعوه أن يرسل شيطاناً يدمر

جسمك ويخلص روحك. لقد انحنى البرابرة تحت عظمة الكتاب المقدس، وأنت وحدك أصم لا تريد أن تسمع صوت الراعي».

وعلى أية حال سواء كان موقف ليو الثالث من عبادة الأيقونات سليما أو عكس ذلك، فإن ما يهمنا في هذا الموضع هي الصيغة التي كتب بها البابا هذه الكلمات التي أن دلت فإنها تدل على لهجة قاسية لا تصدر إلا من شخصية تتمتع بنفوذ قوي.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد فقد اتبع جريجوري هذه الرسائل بالالتجاء إلى البنادقة والإيطاليين، كما أنه لجأ إلى اللمبارديين الأريوسيين المذهب. وفي الوقت نفسه أغار ليوتبراند Liutprand ملك اللمبارديين (٧١٢ - ٧٤٤م) على أملاك الإمبراطورية البيزنطية في شمال إيطاليا.

وتجدد الخطر نفسه مرة أخرى في عهد الباب جريجوري الثالث (٧٣١ - ٧٤١م) الذي لجأ إلى اللمبارديين وهدد بهم من يتطاول على سلطته من العناصر الفرنجية.

وفي عهد الدولة الكارلنجية اتفقت وجهتي نظر حكام الدولة مع البابوية حيث كان أحد الفريقين يحاول الغزو بالسيف والآخر بالصليب، وخرج المبشرون تحت رعاية الدولة لتحويل الوثنيين في ألمانيا إلى المسيحية، ونقل البابا جريجوري الثالث إلى شارل مارتل مفاتيح قبر القديس بطرس مع هدايا أخرى، وطلب منه القدوم إلى أيطاليا وتخليصها من يد اللمبارديين الذين باتوا يهددون روما تهديداً خطيراً، ولم يكن لدى شارل مارتل الوقت لإنجاز هذه الحملة.

خلف شارل مارتل ابنه بيبن الثالث المعروف باسم بيبن القصير (٧٤١ - ٧٦٨م) وظل يعمل طوال عشر سنوات على تقوية مركزه. وفي عام ٧٥١ أرسل إلى البابا زكريا (٧٤١ - ٧٥٢م) يطلب تنحية الملك الميروفنجي جانباً ويصبح ملكاً على الفرنجة. وكان البابا زكريا في حاجة إلى حليف قوي في هذه المرحلة.

فقد انقطعت من قبل علاقات البابوية بالإمبراطورية البيزنطية، بسبب السياسة اللاايقونية التي اتبعها الأباطرة البيزنطيون. كما زالت آخر بقية للسيطرة البيزنطية في رافنا بعد حلول اللمبارديين في إيطاليا، هؤلاء اللمبارديون الذي أخافت طموحاتهم البابا نفسه، لذلك وافق الباب على الفكرة التي عرضها بيبن.

وعلى ضوء موافقة البابا عقد بيبن جمعية من النبلاء في الثاني من نوفمبر عام ٧٥١م، وجمعية أخرى في الثالث والعشرين من يناير عام ٧٥٢م، وحضر الأخيرة بعض رجال الدين وعلى رأسهم القديس بونيفاس، وكلا الاجتماعين تم في مدينة سواسون، وفيهما تقرر أن يكون بيبن ملكاً على الفرنجة، وهكذا انتهى حكم الأسرة الميروفنجية (٤٨٦ - ٧٥١م) وبدأ حكم الأسرة الكارولنجية (٧٥١ - ٩٨٧م) وأرسل شيلدريك الثالث آخر الملوك الميروفنجيين إلى أحد الأديرة.

وتعززت الروابط بين البابوية وبيبن الثالث، فقد خرج البابا ستيفن الثاني Stephen II (٧٥٢ - ٧٥٧م) من روما، ربما بطريقة سرية إلى بيبن الثالث، وفي هذه الزيارة وضعت معاهدة بين الطرفين حصلت البابوية بموجبها على ولاية رافنا وسائر الممتلكات البيزنطية السابقة في إيطاليا، بالإضافة إلى دوقيتي سبولتو Spolcto وبنفنتو Benvento. وتعرف هذه الحادثة في التاريخ باسم هبة بيبن. ومقابل ذلك قام البابا بتتويج بيبن مرة أخرى ملكاً على الفرنجة. ويعتبر ذلك الحادث من الحوادث الهامة في تاريخ روما في العصر الوسيط، لأنه أدى، لا إلى تأسيس الدولة البابوية فحسب، بل أدى كذلك إلى حماية الكارولنجيين لإيطاليا.

الفصل الثاني

النظم الملكية عند الفرنجة

(الدولة الميروفنجية والكارولنجية)

لا شك أنه يوجد اختلاف كبير بين نظم العصور الوسطى ونظم العصور الحديثة، وهذا الاختلاف يرجع من جهة إلى اتساع وظيفة الحكومة الحديثة، ومن جهة أخرى إلى ما تهيأ للحكومة الحديثة من وسائل، مثل سهولة المواصلات وانتشار التعليم ونمو النظم المالية وتطورها. ومع هذا فإن عمل الحكومة الجوهري لم يتغير، فقد كان عليها أن تحفظ الأمن في داخل البلاد وخارجها، وأن تنشر العدل بين الناس، وأن تنظم ما يرتبط بالصالح العام من أمور اجتماعية واقتصادية، مثل تنظيم شؤون النقل بين البلاد والاهتمام بالموازين والمقاييس والنقد. وتوفير الحاجات المادية لهذه الغايات، كما ينبغي إقامة وسائل للدفاع وإنشاء الإدارات العامة، ودفع رواتب الجيش وموظفي الدولة. وسوف نجد بعض التشابه في الطرق التي استخدمت لتحقيق هذه الأهداف في مختلف الدول، ولو لم يكن بينها صلة تاريخية.

الملكية في بداية العصور الوسطى:

سادت الملكية معظم دول أوروبا في العصور الوسطى، ولم يختلف النظام الملكي في بدايات العصور الوسطى عن القبيلة ونظامها الجماعي القليل التماسك، والراجح أنه لم يكن ثمة فارق سياسي ملحوظ بين قبيلة يتولى أمرها

ملك، وبين قبيلة ليس لها ملك، إذ الواقع أن الملك كان ممثلاً للمجتمع الذي يحكمه لا سيداً عليه. كما أن السلطة في مراحلها الأولى كانت غير محددة الاختصاص فظل الملك قاضياً وقائداً وحاكماً ورئيساً دينياً. ويمكن القول أن الملك كان رب أسرة وسيد دولة في آن واحد. ولم يكن الحكم الملكي استبدادياً أو مقيداً بقيود محددة في بداية الأمر. ومع اننا نستطيع أن نلاحظ طوال العصور الوسطى جنوحاً مدرجاً نحو تحديد السلطات الملكية واختصاصاتها، فضلاً عن محاولات متعاقبة لتقييدها، فإن المجال لم يزل متسعاً لتأثير الصفات الفردية، حيث أسهمت المؤهلات الملكية الشخصية في العصور الوسطى بنصيب أكبر منه في العصور الحديثة.

السلطة الملكية في عهد الدولة الميروفنجية:

تقع المرحلة الأولى في تحديد السلطات الملكية بين تولية الملك كلوفس الحكم سنة ٤٨١م، ووفاة شارلمان سنة ٨١٤م. وتفصيل ما حدث أثناء تلك المرحلة أن السلطات الملكية أخذت في النمو والازدياد زمن الملوك الميروفنجيين الأوائل، فغدا التنظيم في الدولة هو التنظيم الملكي، وفضلاً عن ذلك أصبح الملك صاحب السلطة في منح الأفراد والجماعات الحماية الخاصة، مما جعل لهم مكانة ممتازة، كما جعل للذين يعمدون إلى مناوءتهم عقوبات خاصة، ونفذت أوامر الملك ونواهيه خشية عقوبات خاصة تحمل التسمية الملكية. ثم إن وظيفة الملكية أصبحت وراثية مع عدم التزام انتقال الحكم من الأب إلى الابن، بل حدث أحياناً أن انتقل الملك إلى الأخ أو العم. وظل عدم تعيين الوراثة زمناً طويلاً في بلاد كثيرة، بل غدت الملكية انتخابية محضة في بعض الدول. ومع أن مبدأ ولاية الابن بعد أبيه أصبح هو القاعدة تدريجياً، فإن قاعدة وراثة الابن الأكبر للحكم، وهو نقيض قاعدة تقسيم الإرث الملكي لم تصبح هي القاعدة العامة في أوروبا إلا في أواخر العصور الوسطى.

وتتضح أهمية المبدأ الوراثي أكثر ما تتضح في طول الحقبة الواقعة بين انهيار سلطان الملوك الميروفنجيين ونهاية حكم البيت الميروفنجي، إذ سيطر على ممتلكاتها مدة قرن من الزمان تقريباً حجاب القصر الذين صاروا يتصرفون في تولية الملوك وعزلهم كيفما أرادوا، وتضاءلت سلطات ملك الميروفنجيين حتى صارت في حكم المعدوم، على حين ظلت أشخاصهم، التي لم تختلف عن سائر رعاياهم إلا بشعورهم المرخاة على أكتافهم، موضع احترام، يجلسون على العرش، ويستقبلون سفراء الدول الأخرى، ويجيبون على أسئلتهم ويناقشون مقترحاتهم بما يلقنه لهم حجاب القصر من إجابات. وظلت الأمور على ذلك الحال حتى عام ٧٥٢م حين جرى عزل شيلدريك Childeric آخر ملوك الميروفنجيين، وانتقال لقب ملك إلى حاجب القصر Mayer of the Palace صاحب السلطة الملكية الفعلية وهو بيبن Pepin ابن شارل مارتل Charles Martel. ومع هذا لم يتم ذلك الإجراء إلا بعد مشورة البابا زكريا (٧٤١ - ٧٥٢م).

كانت السلطة الملكية في مرحلة الدولة الميروفنجية لا تزال من الناحية النظرية محدودة لما للمجلس العام من سلطان، غير أن الملكية الميروفنجية امتازت عن الملكية التي سادت في بداية العصور الوسطى بعاملين خطيرين هما:

أولاً: إن الميروفنجيين استولوا على أقاليم يدين أهلها بالمسيحية ومصطبغون بالصبغة الرومانية، ونظمها رومانية إقليمية، وهي أقاليم تقبلت اعتناق المسيحية وعلى رأسها أبناء البيت الملكي. لذلك أضحى الملك الميروفنجي حائزاً على كل مؤهلات ما كان للإمبراطور الروماني، وتملك أراضي واسعة يتصرف فيها كيفما شاء، بالإضافة إلى ما جرت العادة بفرضه على الإقليم الروماني من ضريبة الرؤوس ورسوم النقل ومقررات التجارة وأرباح العملية. وغدا الملك أيضاً الملاذ الرسمي، وليس بينه وبين البابا إلا مسافة قصيرة.

ثانياً: إن الملكية ذاتها اكتسبت طابعاً مقدساً جديداً، إذ ارتبطت علاقة الملك بالرعية بما جرى من يمين الولاء، ودعوة الملك المجالس الكنسية للانعقاد. ثم إن الملك اختص بالتصديق على انتخاب الأساقفة، وتولى أحياناً تعيينهم في اسقفياتهم بحجة حق الإشراف عليهم. ومن ذلك يتضح أن سلطات الملك الميروفنجي لم تكن ذات حدود معينة. ومع ذلك لم يكن الملك من الناحية العملية فوق القانون. ومن الدليل على ذلك أن الملك شاريبرت Charibert أخذ على عاتقه يوم اعتلائه العرش ألا يسن قوانين أو عادات جديدة. ونستطيع أن نستخلص هذا المعنى أيضاً من قصة «وعاء سواسون» الذي ورد نصه في كتاب جريجوري التوري Gregory of Tours «تاريخ الفرنجة» The History of the Franks أن جندياً نازع كلوفس ما ادعاه لنفسه في إبريق معين من غنيمة ـ لم يكن من نصيبه. وأن الجندي برهن على عدم أحقية كلوفس لوحده في هذا الإبريق. رغم أن كلوفس لم يطلب الإبريق لنفسه وإنما لإعادته للكنيسة التي سلب منها بناء على طلب الأسقف، ورغم أن الجندي لقي حتفه بعد ذلك من جراء ذلك، إلا أن القصة تصور لنا اعتراض الجندي على تصرفات الملك كلوفس. وعلى أية حال فقد قيدت السلطة الملكية الميروفنجية بثلاث وسائل عملية وهي:

١ ـ انتقال ملكية الأرض دون المطالبة بما يقتضيه ذلك من خدمة عامة.

٢ ـ إصدار الإعفاءات الإقليمية التي شملت كل ما يتعلق بمباشرة القضاء وموارده وأرباحه.

٣ ـ تحول الوظائف العامة إلى إقطاعات وراثية.

ومن الملاحظ أن هذه القيود هي التي أسهمت بنصيب كبير في سقوط البيت الميروفنجي.

نظام الحكم في الدولة الكارولنجية:

أما الكارولنجيون الذين استقامت إليهم حجابة القصر في استراسيا، فإنهم ساعدوا على توطيد الملكية الميروفنجية بسلسلة من الانتصارات على منافسيهم قبل أن يتجرأ أحد أولئك الكارولنجيين على اتخاذ لقب الملك لنفسه. ثم استطاع شارلمان بعد أن امتدت أملاكه حتى شملت معظم غرب أوروبا أن يحصل من البابا سنة ٨٠٠م على لقب إمبراطور. ولعل عرش القسطنطينية الذي كانت تجلس عليه الإمبراطورة ايرين Irene (٧٩٧ - ٨٠٢م) كان في نظر شارلمان شاغراً، وإن اللقب الإمبراطوري الذي اتخذه لنفسه انطوى على أحقيته في أن يكون خليفة أغسطس. غير أنه لم يحاول أن يحصل على امتلاك أراضي الإمبراطورية الشرقية، بل قنع بما جرى عليه من الاعتراف به إمبراطوراً في الغرب. وبلغت الإمبراطورية الكارولنجية من الاتساع حتى امتدت من البحر البلطي إلى جبال البرانس ومعظم إيطاليا ومن المحيط الأطلسي إلى نهر الفستولا. ونال الإمبراطور من العظمة ما جعل للنظم الإمبراطورية في دساتير الدول الأوروبية تأثيراً مضارعاً لما لهذه الإمبراطورية من نصيب في الأساطير الأوروبية أواخر العصور الوسطى. ونستطيع أن نتبين أن آثار المحاكاة للنظم الإمبراطورية العظيمة التي انتشرت في غرب أوروبا في البلاد التي لم تمتد إليها سيطرة الكارولنجيين يوماً من الأيام مثل إنجلترا واسكندناوة.

سلطة الملك الدينية:

إن السلطة الملكية التي انعدمت تقريباً في أواخر عصر الدولة الميروفنجية لم تلبث أن استعادت قوتها وتوطدت أركانها في ظل البيت الكارولنجي، فلم يكن الإمبراطور ملكاً في ممتلكاته فحسب، بل قسيماً علمانياً للبابا في سلطاته، وكل منهما مساو للآخر في واجب العمل على مد أطراف مملكة المسيح. ومن الدليل على مبلغ اعتقاد شارلمان في وظيفة الإمبراطور إمعانه في الانتصار على

السكسونيين، وما قام به بعد ذلك من حمل السكسون جملة على اعتناق الديانة المسيحية، فضلاً عن حملاته ضد المسلمين في اسبانيا. وفي الأمور الكنسية زاول الإمبراطور حق الإشراف على انتخاب الأساقفة ورؤساء الأديرة مزاولة بلغت في كثير من الأحيان أن صار الإمبراطور صاحب الحق في اختيار مرشحيه لهذه المناصب. وعيّن الإمبراطور موظفاً خاصاً للنظر في أمور الكنيسة، وهو من أهم موظفي البلاط، وهذا الموظف هو المعروف باسم رئيس القساوسة الإمبراطوريين، وكانت وظيفته تقابل من بعض الوجوه وظيفة رئيس البلاط. كما كان هذا الموظف هو كبير القضاة في المسائل العلمانية. ثم إن صفة القداسة التي لصقت بملوك الميروفنجيين ظلت لصيقة بخلفائهم الكارولنجيين، كما أن ثوب الإمبراطور عند تتويجه كان أشبه بطيلسان الأسقف، على حين شابه رداء الملك رداء القس. واستلزم التتويج وسامة الإمبراطور أو الملك بدهن الرأس بالزيت المقدس. وزادهم على مر السنوات أن الناس اعتقدوا في هؤلاء الملوك أنهم أصحاب صفات مقدسة طاهرة لا سبيل إلى زوالها. ومن ذلك يتضح أن ثمة علاقة متصلة بين ما جرى من استنجاد بيبن بالبابا زكريا وتتويج شارلمان بيد البابا ليو الثالث Leo III عام ٨٠٠م، وبين نظرية الحق الإلهي وما جرى من تحالف طويل الأمد بين الكنيسة والملك، وإن شابه بعض التداخلات. وبالإضافة إلى ذلك امتدت سلطة الملك زمن الدولة الكارولنجية حتى شملت قضايا معينة سميت في القانون الإنجليزي باسم، «القضايا العامة»، وهي جرائم انتهاك حرمة الأماكن المقدسة، وإيذاء اليتامى والأرامل والضعفاء باعتبارهم عاجزين عن حماية أنفسهم.

مبدأ وراثة العرش:

كانت الملكية وراثية للابن الوحيد أو بين أبناء الملك، وللملك أن ينظم وراثة الحكم في المملكة. وعلى هذا المبدأ قسم شارلمان إمبراطوريته سنة ٨٠٦م

أي قبل وفاته في عام ٨١٤م بثماني سنوات بين أولاده الثلاثة.

ويمكن زيادة أيضاح هذه الفكرة طبقاً لقانون الشعب، والآراء السياسية التي تجلت عن هذه الفكرة أو العلاقة بين الملك والشعب. وذلك إذا بحثنا في الأفكار التي سادت بشأن تقلد الملك للسلطة الملكية، يضاف إليها ما ينظم شرعية توليه هذا المركز، فالأفكار التي سيطرت على أذهان الناس في العصور الوسطى تلقي الضوء على الآراء التي سادت هذه الفترة من الزمن وهي موافقة الشعب على اختيار الملك وخضوع الملك للقانون. ومن الملاحظ أن مثل هذه الأفكار حملتها معها عادات وتقاليد العناصر الجرمانية التي سيطرت على أوروبا الغربية بما فيها الفرنجة الذين تسمى دولتهم في مرحلتها الأولى بالدولة الميروفنجية ومرحلتها الثانية بالدولة الكارولنجية.

وكما سبق أن أوضحنا النظريات السياسية حول نظم الحكم، فإن هذه النظريات كانت غير محددة المعالم وغير دقيقة حول الشروط التي يتولى الحكام الحكم بموجبها. ويتضح من الطريق التي تولى بها الحكام مناصبهم يمكن القول أن هؤلاء الحكام أو الملوك كانوا يصلون إلى مناصبهم بالانتخاب أو بالوراثة مع الاعتقاد بأنهم كانوا يحكمون «بنعمة الله».

وحتى نوضح هذه الفكرة نبدأ من حيث انتهينا عند شارلمان الذي قسم إمبراطوريته بين أولاده الثلاثة عام ٨٠٦م، كما أن ابنه الأصغر لويس التقي Louis the Pious الذي عاش بعد اخوته جميعاً ـ وأصبح الوارث الوحيد للمملكة، وانفرد بحكم الإمبراطورية ـ قد سار على نهج والده. وفي عام ٨١٧م أراد أن يمهد لكي يخلفه أولاده على عرش الإمبراطورية. لذلك أعلن لويس كيف أن الجمعية المقدسة وعامة الشعب قد اجتمعوا طبقاً للتقاليد المرعية، وأن رعاياه المخلصين بتأثير من الإلهام الإلهي الذي نزل عليهم نصحوه بمبدأ الوارثة من بعده. وبعد صيام وصلاة لمدة ثلاثة أيام، أصدر الجميع القرار الخاص بمسألة

الوارثة وقد ورد به: «قضت إرادة الله القوى أن اتفقت رغبتنا ورغبة كل أفراد الشعب بالإجماع على انتخاب الابن العزيز لوثير Lothair أكبر أبناء لويس. وعلى ذلك بدأ للأمبراطور لويس ولجميع الشعب أنه يجب بعد إرشاد العناية الإلهية إن يصبح لوثير وريثاً لعرش الإمبراطور إذا أراد الله، وذلك بعد تتويجه بالتاج الإمبراطوري». ثم اتخذت بعض التدابير بالنسبة لأولاد لويس الآخرين، فتولى ابنه بيبن الثاني حكم أقليم اكويتين، وتولى ابنه الثالث لويس حكم بافاريا والأقاليم التي ألحقت بها. وقد ظل مبدأ التقسيم سائداً طوال حكم الدولة الكارولنجية دون أن يدل على انقسام الإمبراطورية من الناحية النظرية على الأقل.

والمهم هنا أن القرارات التي توصل إليها لويس التقي في هذا الموضوع فقد كتبها بخط يده لعلها بمعونة الله، ورضا الجميع تبقى مصونة ومرعية بفضل تفاني واخلاص الجميع.

ويلاحظ أن ما قام به لويس التقي حدد أسس ثلاثة لتحقيق صحته، الأول أن لوثير كان أكبر أبناء الملك لويس، والثاني أنه انتخب بإرادة الجميع، والثالث أن هذا الاختيار تم بفضل الهام مباشر من الله. وقد دارت هذه الفكرة حول أن الابن الأكبر للملك أصبح المرشح الطبيعي لوارثة العرش بإرادة الله، ولكن هذا الاختيار كان يحتاج إلى موافقة الشعب على الملك المختار.

وكانت مشروعية القوانين شيئاً مقدساً يفترض أن تتوافر فيها هذه العوامل الثلاثة. ولكن الملك كان يصدر القوانين ومن ورائه موافقة الشعب التي عبر عنها عن طريق زعماء البلاد. والحقيقة أن الغموض كان يغلف جهاز الانتخاب كما غلف الجهاز الذي يصدر القوانين، ولم يكن هناك معياراً يجب توافره في الناحيين. ولكن ما ظل عالقاً في أذهان الناس أن الملك يجب أن يخضع للقانون. كما أن وراثة العرش لم تكن حقاً ثابتاً على الدوام للملك، ولكن اشتراك الزعماء

في انتخابه كانت تعود إلى الحقوق التي حصلوا عليها بحكم مراكزهم. وقد يتضح ذلك من أقوال هنكمار رئيس الأساقفة في خطابه إلى لويس الثالث (٨٧٩ - ٨٨٢م) في بداية عهده وقد ورد في هذه الأقوال «إنك لم تخترني أسقفاً للكنيسة، ولكني وزملائي مع الرعايا المخلصين لك ولأجدادك قد اخترناك لتحكم البلاد بشرط أن تحافظ على القانون.

ويتضح مما سبق أن اعتلاء العرش في هذه المرحلة كان يعتمد على ثلاثة أركان مجتمعة، فقد كان الملك يرث العرش وينتخبه الشعب، ويحكم بإرادة الله. ولقد أصبح الانتخاب وحق الوراثة أكثر تنظيماً وتحديداً. وأصبحت السلطة الإمبراطورية والسلطة البابوية لا تنال إلا بالانتخاب. ولقد سبقت البابوية الإمبراطورية في هذا الجانب، فحددت في النصف الثاني من القرن الحادي عشر قواعد انتخاب الباباوات. فقد عمل البابا نيقولا الأول Nicholas I (١٠٥٩ - ١٠٦١م) رغم مدته القصيرة على دعم الكنيسة، ففي السنة الأولى التي تولى فيها البابا نيقولا سدة البابوية عقد مجمعاً دينياً في روما ووضع القواعد اللازمة لاختيار الباباوات. ومن هذه القواعد أن يتم اختيار البابا من بين رجال الدين في كنيسة روما نفسها، ويمكن اختيار البابا من كنيسة أخرى في حالة عدم تواجد الشخص المناسب في كنيسة روما، وأن يتم اختيار البابا عن طريق كرادلة روما وضواحيها السبع، ثم يجتمع هؤلاء الكرادلة مع بقية الكرادلة والأساقفة لإقرار الانتخاب. ولا شك أن هذه القواعد قد قطعت خط الرجعة على المتدخلين في شؤون الكنيسة. وقد ورد في هذه القواعد أنه إذا تم اختيار بابا بغير الطريقة القانونية يجب حرمان مثل هذا البابا ومن ساعدوه من رحمة الكنيسة.

أما مبدأ عدم تقسيم المملكة فلم يظهر إلا في عصور لاحقة بعد ظهور الوعي القومي، ونستطيع أن نلمح جانباً من هذه الفكرة في التاريخ الإنجليزي في نهاية عهد الملك وليم الأول الفاتح (١٠٦٦ - ١٠٨٧م) الذي حكم إنجلترا

ونورمانديا فعند وفاته انتقل حكم إنجلترا إلى ابنه وليم الثاني ١٠٨٧ - ١١٠٠م، أما ابنه الثاني روبرت فقد حكم نورمانديا بعد صراع مع أبيه انتهى إلى وصية والده بذلك. أما الابن الثالث هنري الأول فقد حكم إنجلترا (١١٠٠ - ١١٣٥م) بعد وفاة أخيه. وكانت أدلا Adela ابنة وليم الفاتح قد تزوجت من ستيفن كونت بلوا Stephen Count of Blois، وأراد ستيفن حكم إنجلترا فدخل في صراع مع هنري الثاني ابن هنري الأول، ولم يستقر مبدأ توريث الابن الأكبر إلا بعد هنري الثاني (١١٥٤ - ١١٨٩م).

أما في ألمانيا أي الأراضي التابعة للإمبراطورية، فقد سار مبدأ تقسيم المملكة ببطء شديد. ومع أن المرسوم الذهبي الذي أصدره شارل الرابع (١٣٤٧ - ١٣٧٨م) سنة ١٣٥٦م قد منع تقسيم أراضي الناخبين الإمبراطوريين، فإن مبدأ توريث الابن الأكبر لم يصبح قاعدة عامة في جميع الأراضي الألمانية إلا في نهاية القرن السابع عشر الميلادي.

وسواء تولى الحاكم السلطة بالوراثة أو الانتخاب، فكان يحكم بإرادة الله، ولم ينكر أحد هذه الفكرة واعتقدوا أن الحكم الدنيوي إنما يرجع في الأصل إلى الإرادة الإلهية، أو ينكر أن الملك نائب الله على الأرض، واعتبر من عارض هذه الفكرة من أولياء الشيطان وأعداء الله. ورغم هذا كله فلم يعتقد أحد في الخضوع التام للملك عندما يكون في أوامر الملك جانباً من الاستبداد. ولما كان الملك نفسه مقيداً بقانون الدولة فقد اعتبرت مقاومته إذا ما خرق القانون الأساسي للدولة حقاً من الحقوق الأدبية والقانونية دون أن يروا في ذلك خروجاً على التعاليم المسيحية التي تأمر بالخضوع التام لصاحب السلطان المفترض فيه أن يحكم بالعدل وطبقاً للقوانين.

علاقة الملك بالشعب:

إن أعظم ما قام به شارلمان هو توثيق الصلة بين الملك والأمة أو الأمم التي

تولى حكمها، ويتضح هذا في أعماله الحربية والتشريعية والمالية. ويبدو أكثر وضوحاً في نظام يمين الولاء، حيث كان من المحتم على كل رجل حر، سواء أكان تابعاً أو غير تابع لسيد من السادة، أن يقسم يمين الولاء للملك عند توليته الحكم، وينسحب ذلك القسم من وقت لآخر إلى أولئك الذين يبلغون سن الرشد. ورغم أن نمو النظام الإقطاعي أضعف من هذا الرباط بين الملك والرعية، فإنه ظل في عقول المواطنين زمناً طويلاً.

ويدل التفسير المتواتر ليمين الولاء دلالة واضحة على مدى الاعتقاد في حقيقة السلطة الملكية. على أنه من المحتمل أن تصبح هذه الحقيقة خيالاً هزيلاً بدليل ما هو مأثور عن أحد رجال القانون الإقطاعيين في فرنسا في القرن الثالث عشر، حين أجاب بوضوح أنه من المحتم على الذين أقسموا يمين الولاء للبارون أن يحاربوا في جيشه ضد الملك. ومن البديهي أن تاريخ التغيير في هذا الاعتقاد، فضلاً عما جرى بالتدريج من رجوع إلى الفكرة الملكية القديمة في مختلف البلاد هو تاريخ قيام النظام الإقطاعي وانهياره. الواقع أن فشل خلفاء شارلمان في المحافظة على الإدارة المركزية التي ابتدعها لحكم الإمبراطورية هو ذاته دليل على عبقرية شارلمان الشخصية. إذ ترتب على اختفاء هذه الرئاسة القومية أن أخذت هذه الإدارة في التفكك السريع، ونزل الملك عن حكمه المباشر للرعية، وبات موظفوه يتوارثون وظائفهم حتى استقلوا بها. وترتب على ذلك انتشار الفوضى والحروب الخاصة التي أدت إلى تنظيم اجتماعي جديد تغلب فيه مبدأ التعاقد على القانون العام. وتفسير ذلك أن العلاقة بين السيد الإقطاعي وتابعه قامت على أساس تعاقدي، وفي استطاعة كل من الطرفين أن يتحلل من العقد.

السلطة التشريعية:

أوضحنا فيما سبق أن الملوك الميروفنجيين كانوا مقيدين في سلطاتهم التشريعية، ويتبقى هنا أن نشير إلى أنه لم تكن هناك حدود رسمية معينة.

وكذلك كان الحال أيام شارلمان من حيث انعدام الحدود، لكن شارلمان كان مشرعاً خصيباً، فلم يكتف بجمع قوانين مختلف القبائل التي حكمها، بل سن قوانين جديدة، وأصدر أوامر إدارية تارة بموافقة الناس في المجلس السنوي العام، وتارة بدون موافقتهم. وحتى عصر شارلمان لم يكن هناك فارق بين القوانين التي يقرها الملك بموافقة رعاياه، وبين الأوامر والمرسومات التي أصدرها بمساعدة المجلس الملكي. والأرجح أن النشاط التشريعي وجد أواخر العصور الوسطى في إنجلترا، وذلك لأن العرف جرى على اعتبار القانون قديماً لا يتغير، وإن كل ما يحدث من متجددات لا يعدو أن يكون شرحاً لا قانوناً جديداً. كما أن استخدام القانون الروماني في ألمانيا وبعض أقاليم فرنسا أدى أيضاً إلى قلة التشريع واقتصار ما يصدر على اللوائح الإدارية. ومع أن التشريع ولا سيما ما يتعلق بالقانون الخاص، بدا أقل أهمية عن الإدارة في العصور الوسطى فإنه ظل من خصائص الملكية، وارتبط بيمين الملك عند تتويجه، حيث يلتزم بحماية حريات الرعية، ولذلك اشتملت مواد وثيقة التتويج في كثير من الأحيان على الوعد بإزالة مفاسد معينة، سواء أكان ذلك إثبات بقانون جديد أو رجوعاً إلى القانون القديم، ومثال ذلك الملك الإنجليزي هنري الثاني عمد عند اعتلائه العرش، لا إلى إحياء قوانين الملك إدوارد التقي (١٠٤٢ ـ ١٠٦٦م) وما أضيف إليها من تعديلات زمن وليم الفاتح وموافقة باروناته، بل سن أيضاً قواعد خاصة بشأن ضريبة المعونة ووسيلة جمعها لنفسه أو للإقطاعيين التابعين له. وتوافر هذا التكامل بين عنصر السلطة الملكية وعنصر الموافقة العامة في الأمور التشريعية مثلما توافر في تعيين الملك. على انهما اختلفا في الأهمية باختلاف الأزمنة، ففي المدة التي صدرت فيها قرارات اكسفورد زمن الملك هنري الثالث (١٢١٦ ـ ١٧٧٢م) في إنجلترا لم يكن من المستطاع الاستغناء رسمياً عن موافقة الملك. على حين أن ما أصدره الملك في فرنسا في القرن الرابع عشر من مرسومات بمشورة وزرائه الذين

لم يكن لهم أهمية جوهرية جرى إعلانه كافة بموافقة رجال الكنيسة والبارونات. على أن المعنى الحقيقي لهذين النصين يستمد من نمو الحكم المطلق والتنظيم النيابي على التعاقب، ثم إن منح براءات الحريات لم يقتصر على سنوات التتويج بل تعداه إلى أوقات أخرى، وكما ترتب على الحركة الأرستقراطية ضد ملوك البلانتاجنت في إنجلترا إصدار العهد الأعظم وتكرار إصداره من حين لآخر، وحدث كذلك في فرنسا سنة ١٣١٤م بعد الثورة ضد الملك فيليب الرابع (١٢٨٥ - ١٣١٤م) أن منح خليفته لويس العاشر (١٣١٤ - ١٣١٦م) في عام ١٣١٥م سلسلة من العهود لأقاليم عديدة، فضلاً عن تأكيد مرسوم سنة ١٣٠٣م الشامل لجميع أقاليم فرنسا. على أية حال فإن التشريع في العادة تطلب وسائل أقل تعقيداً، إذ أصدر الملك قراراته بموافقة المجلس الكبير، سواء كانت الموافقة حقيقية أم صورية في قوانين يتولى ديوان المكاتبات الملكية نشرها وإذاعتها. ولا يزال هذا الإجراء هو المعمول به في إنجلترا حتى العصر الحاضر، ما عدا أن إذاعة القوانين عن طريق «المطبعة الحكومية» حل محله إرساله إلى الأقاليم مختوماً بالخاتم الملكي. أما التنظيمات الصغرى فصدرت في صيغة منشورات جرى إرسالها إلى نواب المقاطعات مختومة بختم الملك مع التعليمات بقراءتها علناً في الأيام المناسبة، كأيام الأسواق في المدن الكبيرة بالمقاطعة. وكان نشر القوانين وإذاعتها على هذه الصورة في فرنسا ضرباً من تقييد السلطة الملكية، إذ أصبح من المحتم أن يجري تسجيل القوانين في البرلمان وأتاح هذا الإجراء فرصة لرجال القانون بالبرلمان لتوجيه النقد للقانون المعروض للموافقة، أو الحصول أحياناً بطريق الاحتجاج على تعديله أو سحبه.

السلطة القضائية:

كان شارلمان كما كان أسلافه من الملوك الميروفنجيين القاضي الأعلى في الدولة، ويتضح ذلك من قول مترجم حياته المؤرخ اينهارد، فقد أورد أن شارلمان

كان يأذن لأصدقائه بالدخول عليه وهو يلبس نعليه أو يرتدي عباءته، بل إذا عرض عليه حاجب القصر قضية من اختصاصه فإنه يأمر بإحضار المتقاضين فوراً، ويستمع إلى القضية، ويصدر قراره فيها كأنه في مجلس الحكم، وإذا كان هذا هو الحال في بداية وأواسط العصور الوسطى، فإن الملوك المتأخرين جروا على النظر بأنفسهم في القضايا من حين لآخر، فجلس هنري الثالث ملك إنجلترا (١٢١٦ - ١٢٧٢م)، للقضاء في المحكمة الملكية وفي محكمة دار الخزانة، كما أن المؤرخ جوانفيل Joinville يروى لنا أن لويس التاسع كثيراً ما كان يخرج بعد الصلاة ويجلس مستنداً إلى شجرة في غابة فنسن Vincenne ويأمر رجاله بالجلوس حوله ويقبل عليه كل من له مظلمة ويتحدث إليه دون أن يحول بينه حائل أو يقدمه حاجب، ثم يفصل في القضايا بنفسه، ويحيل بعضها إلى مستشاريه الجالسين حوله، ولكنه كان يعطي كل شاك حق استئناف الحكم للملك نفسه.

ولم يكن الملك هو المصدر الوحيد للقضاء في العصور الوسطى، ذلك أنه رغم ندرة بقايا مجالس الحكم التي ترجع إلى الأزمنة المتبربرة الأولى في أنحاء الإمبراطورية، فإن الفصل في القضايا ظل في أيدي الأحرار الذين تألفت منهم المحاكم الكارولنجية، حتى بعد أن غدا رجال الملك وموظفوه هم الذين يقومون بالإجراءات القضائية. وعندما أصبحت الوظائف وراثية، وزال الإشراف الملكي من أرجاء البلاد لم يعد القضاء ملكياً أو في أيدي الأحرار، بل أصبح في أيادي السادة الإقطاعيين، كما أصبح حق الاستئناف موضع الجدل والأخذ والرد. واتخذ امتداد السلطة الملكية وقتذاك صوراً وأشكالاً مختلفة، كأن يقبل الملك استئناف بعض القضايا إليه، أو أن يعفي الأفراد أو الفئات من الخضوع للقضاء المحلي، أو أن تختص محاكم الملك بالنظر في أنواع معينة من القضايا ولا سيما القضايا الجنائية، أو أن يستعيد الملك، كما في إنجلترا، حق الإشراف على القضاء

المحلي على يد قضاة الدوائر المدنية بالأقاليم. كل هذه الإجراءات انتهكها الإقطاعيون، وهم الذين كانوا حائلاً بين الملك والرعية. وهكذا كان قبول الملك استئناف القضايا مصدر متاعب كثيرة بين إنجلترا وفرنسا، كما أنه هيأ الفرصة لما شنه الملك الإنجليزي إدوارد الأول (١٢٧٢ - ١٣٠٧م) من حرب على الاسكتلنديين، لأن عزل حنا باليول John Balliol عن العرش الاسكتلندي كان سببه استمرار قبول ادوارد الأول لقضايا الاستئناف من اسكتلندا. وكانت الإعفاءات من القضاء الملكي، وهي التي سميت باسم تحديد الاختصاص، من بواعث شكوى إدوارد الثالث في إقليم جيين Guienne (وكانت تعتبر قضايا خاصة) ومن المواد الأساسية في العهد الأعظم مادة تنص على حماية محاكم البارونات.

الإدارة المحلية:

إذا أردنا تفهم الإدارة المحلية قبل أن يسري إليها التخصص والتنوع فعلينا أن نرجع إلى زمن أقدم من زمن الإمبراطورية الكارولنجية ومركزيتها الناضجة. ذلك أن هذه النظم المحلية التي ترجع إلى مزيج بعضه روماني وبعضه افرنجي، ورثت في الواقع نظماً سابقة وجعلت منها نظاماً واحداً متجانساً. وفي هذا النظام كانت الكونتية هي الوحدة المألوفة للحكومة المحلية، والكونت هو الموظف الذي يتولى شؤونها، وهو نائب الملك في الشؤون الحربية والمالية والقضائية والكونتية تقابل أحياناً الكونتية في غالة الرومانية، وأحياناً ما هو معروف عند الجرمان باسم (الجاو) Gau أي العشيرة، والقومص Comes الروماني وهو زميل الأسقف في إدارة قسمه ومدينته المركزية يقابل ما هو معروف عند الجرمان باسم (جراف) Graf. ويتبين من ذلك أن الكونتية هي ما كان معروفاً عند الرومان باسم القسم ومدينته المركزية، وما هو معروف عند الجرمان باسم الحي. وامتاز الكونت بما له من حق الثلث في أرباح القضاء بين الناس. وفي إنجلترا كان

الإيرل Earl الإنجليزي له هذا الحق الذي جرى الاصطلاح على تسميته «البند الثالث في الكونتية» وكان الأسقف صاحب السلطة العليا في الشؤون الروحية في الكونتية، وهو كبير القضاة في قضايا رجال الدين، كما كان الكونت كبير القضاة في قضايا العلمانيين، وعلى هذا النحو جلس الإيرل والأسقف في محكمة الكونتية زمن السكسون. وفي المستويات الصغرى في التقسيمات الإدارية المحلية ترتب على تقسيم ما هو معروف باسم الجاو إلى أقسام مئينية (أضعاف المائة) إن صار لقب مئيني Hundredman أو سنتوري Centenarius في اللغة اللاتينية يطلق على فئة من صغار الموظفين الخاضعة سلطتهم - بغض النظر عن أصلها - لسلطة الكونت ولا تختلف عنها في طبيعتها.

هكذا كان الانموذج الكارولنجي، وهو جهاز للحكم يجري فيه انتقال السلطة بين ثلاث درجات، وهي الملك والكونت والمئيني. غير أن هذا الجهاز لم يلبث أن أصابه التعقيد لسببين: أولهما، استحالة السيطرة المباشرة للإمبراطور على هذا النظام، وثانيهما، منح أفراد من رجال الدين والعلمانيين امتيازات إعفائية من القانون. ويرجع السبب الثاني لهذه التعقيدات إلى العصر الميروفنجي أو ما قبله، وبلغت الحال أنه إذا حدث أن صار الأسقف أو رئيس الديركونتا في الكونتية لم يكن في استطاعة الملك أن يتدخل في هذه الحالة، بأن يعين أحداً في وظيفة ما بالكونتية إلا بناء على سلطته في التدخل في الشؤون الكنسية. أما إذا كان للأسقف أو رئيس الدير أراضي في كونتيات مختلفة، أو في أقسام مئينية، وله في هذه الأراضي سلطة وولاية على مقطعية فلا تلبث أن تنشأ وحدة إدارية جديدة، برغم عدم اتصال أجزائها وتنهار بذلك وحدة الكونتية، ثم إن رجال هذه الوحدات الإدارية الجديدة لا يذهبون للحرب تحت راية الكونت، أو يلتمسون العدالة والقضاء في المحاكم العامة، فضلاً عن أنهم يتمتعون بالإعفاء من

الضرائب. وكان المسؤول عن هذه الوحدة الإدارية الجديدة وامتيازاتها هذه، ملزماً بجميع الترتيبات اللازمة للإدارة الحربية والقضائية والمالية في هذه الوحدة.

وقام الملك الإقطاعي بشؤون الإدارة المحلية في ضياعه الخاصة، أي دومينة الإقطاعي. ولذلك صارت السلطات المحلية في فرنسا منذ زمن هنري الأول Henry I (١٠٣١ - ١٠٦٠م) في يد الحجاب، وهم نواب الملك في إدارة أراضيه وضياعه الخاصة، وعملهم المعتاد إدارة التفاتيش الملكية. وقام كبار المقطعين بإدارة إقطاعاتهم على هذه الشاكلة تماماً، مع اختلاف ألقاب الموظفين مثل الفيكونت Viconte في نورماندي. وهكذا غدت الإدارة في أرجاء فرنسا، ما عدا الجهات التي استقرت بها نظم المجالس البلدية، من اختصاص الملكيات الثابتة، بل إن العهود البلدية جنحت على هذا النحو، أي على أنها نوع من الملكية.

واسترشد الحجاب في قراراتهم بمجلس مؤلف من أربعة من العدول Goodmen ونفذ قراراتهم أعوان لهم، على أن مخالفات هؤلاء الأعوان ورؤسائهم من الحجاب أدت في القرن الثاني عشر إلى تعيين موظفين كبار يعرفون باسم الوكيل الملكي (البايلي) Bayle وللوكيل هذا سلطة تصحيح الأخطاء ومراجعة القرارات. وفي جنوب فرنسا اتخذ هذا الموظف لقب سنشال Seneschal وحذا كبار الاقطاعيين حذو الملك وظلت أعمال أولئك الموظفين الكبار على حالها دون توضيح أو تحديد لاختصاصاتها طوال العصور الوسطى، ولكن وظائفهم أخذت تنتقل بالتدريج إلى أيدي آخرين، فانتقلت أعمالهم القضائية إلى قضاة استئنافيين محترفين، وتحولت واجباتهم المالية إلى فئة من الجباة، كما صارت وظائفهم الحربية في أيدي القباطنة والحكام الإداريين.

ولم تكن الإدارة المحلية في إنجلترا إقطاعية تماماً إلا في تشستر Chester ودرهام Durham تقريباً، مع العلم بأن الولاية الإدارية على المزارعين غير

الأحرار، فضلاً عن العرائض الخاصة بالملكية الزراعية، كانت كلها مرتبطة بامتلاك الأراضي، وظلت الكونتية هي الوحدة الإدارية، ولو أن الايرل حل محل الوكيل الملكي في رياسة محكمة الكونتية، بسبب ما جرى في القرن العاشر الميلادي من اجتماع كونتيات عديدة في يد أدواق. ومع أن أصل هذا الوكيل ليس معروفاً على وجه التحقيق، فيبدو من مسؤوليته عن أحوال ضياع الملك بالكونتية أنه يقابل تقريباً الوكيل الملكي المعروف في فرنسا باسم البايلي، بما له من سلطة الإشراف على الحاجب. ثم ان الملك احتفظ بإشرافه على الإدارة المحلية عن طريقه، وكان في استطاعته دائماً فصله من عمله بسبب سوء السلوك أو عدم الكفاية، وفقد الوكيل الملكي في إنجلترا، مثل نظيره البايلي في فرنسا جانباً من اختصاصاته وأعماله تدريجياً. غير أن ذلك لم يتم فعلاً إلا في أواخر العصور الوسطى، مع العلم بظهور نظم جديدة أثناء تلك العصور لتصريف أعمال جديدة كان من المحتمل أن تقع في دائرة سلطات الوكيل الملكي.

وكان ديوان الخزانة هو الذي يتولى عن الحكومة المركزية هذا الاشراف المباشر على الإدارة المحلية، على حين قامت المحاكم الملكية بمباشرة أمور القضاء. ومع هذا وقعت مخالفات من حين إلى آخر، وتولى علاجها لجان خاصة كالتي تعرف باسم لجنة فحص أحوال الوكلاء الملكيين سنة ١١٧٠م، وهي اللجنة التي ترتب عليها عزل معظم الوكلاء وقتذاك، وتعيين آخرين بدلاً منهم. وبينما تظل وظائف الوكلاء الملكيين غير وراثية إلا في أحوال نادرة، صارت محاكم المئينات في كثير من الأحوال منذ زمن مبكر في أيدي هيئات دينية أو أفراد معينين، مع العلم بأن هذا لم يمس كثيراً ما للملك من سلطان، وإن أدى في بعض الأحيان إلى تعطيل تنفيذ الدعوات الملكية، ولم تتأثر وحدة الكونتية إلا حين غدا لأصحاب المحاكم المئينية حق رد الدعوات الملكية والاتصال الفردي بديوان الخزانة.

وبالإضافة إلى البابلي في الأقسام المبنية، استخدم الوكيل الملكي فئة من الكتبة، وقام أحد هؤلاء بوظيفة الجابي، على حين قام الأعوان بتنفيذ أوامره. وإذ ظل هؤلاء الوكلاء الملكيين هم الرؤساء الفعليين للإدارة المحلية، مع العلم بتضاؤل أهميتهم تدريجياً، فمن الطبيعي أن يكون الإشراف على تعيينهم بالإشراف على المجلس الكبير، مسألة من المسائل التي كثر حولها الجدل بين الملوك والأحزاب الإصلاحية المتعاقبة. ومن الدليل على ذلك أن انتخاب الوكلاء الملكيين كان من المطالب التي وردت في قرارات أكسفورد سنة ١٢٥٨م، ووافق الملك عليها بصفة مؤقتة أكثر من مرة بعد هذا التاريخ وحفل تاريخ البرلمان الإنجليزي بالقوانين التي تنظم سلوك واتجاه هؤلاء الوكلاء الملكيين.

النظم الاقطاعية

شكل الاقطاع جانباً كبيراً في العصور الوسطى، وكان له أثر كبير في النظم السياسية وطرائق الحكم داخل الامبراطورية، بالإضافة إلى ارتباطه الكبير بالحياة الاقتصادية والاجتماعية حتى يمكن القول أنه كان عصب الحياة في العصر الوسيط.

وكما أوضحنا أن الفكرة التي سادت أوروبا في العصور الوسطى أن القانون ملك الشعب، وأن هذا القانون هو الذي ينظم العلاقة بين الناس بداية من الملك حتى أصغر عنصر في الدولة. وكانت هذه الفكرة تحمل بين طياتها مبادىء بعض النظريات السياسية مثل وحدة الدولة وسلطة الملك القانونية، والنظام النيابي ولكن هذه الأفكار التي كانت سائدة في مطلع العصور الوسطى كان ينقصها الشكل الدستوري.

وقد بدأ هذا الشكل الدستوري ونما مع تطور النظم الاجتماعية والاقتصادية وهذه النظم هي التي عرفت باسم النظام الاقطاعي. والحقيقة أنه من الصعب تحديد معنى نظام الاقطاع لتشعب هذا النظام واتخاذه أشكالاً مختلفة في الزمان والمكان، فما كان سائداً في فرنسا اختلف عما كان سائداً في إنجلترا، وما كان سائداً في دولة في زمن ما اختلف عنه في أزمان لاحقة. ولكن مما لا شك فيه أن الاقطاع ميز تاريخ أوروبا في العصور الوسطى وأظهر تأثيره الواضح والكامل في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

ويرجع الأصل في وجود النظام الاقطاعي إلى أن الامبراطورية التي أقامها شارلمان ظلت قوية طوال حياته، وعندما توفي عام ٨١٤م بدأت عوامل الضعف

تدب فيها بفعل التقسيم بين أولاده طبقاً لتقاليد الفرنجة، ولكن وفاة اثنين من هؤلاء الأولاد وبقاء لويس التقي (٨١٤ - ٨٤٠م) أعاد الوحدة مرة أخرى للامبراطورية. وفي عام ٨١٧م قسم لويس الدولة إلى ثلاث ممالك يحكمها أبناؤه بيبن ولوثير ولويس، ولكن لويس عدل هذا التقسيم بعدما رزق من زوجته الثانية ابن رابع يعرف في التاريخ باسم شارل الأصلع. وتمرد الأبناء على أبيهم وترتب على ذلك صراع رهيب بين الأسرة وصل إلى درجة الصدام المسلح.

وليس لنا أن نخوض في تفاصيل هذه الأحداث في هذه الصفحات، إلا أنه يمكن القول أن الامبراطورية قد قسمت مرة أخرى في عام ٨٤٣م بموجب معاهدة فردان بعد وفاة بيبن عام ٨٣٨م ولويس التقي عام ٨٤٠م. وبمقتضى هذه المعاهدة اختص لويس الابن بالأراضي المحصورة بين نهري الالب والراين، وحكم شارل الجزء الأكبر من فرنسا وولايات الحدود الاسبانية، وأعطي لوثير إيطاليا والأراضي الواقعة بين نهر الراين شرقاً والشلد والساؤون والرون غرباً.

وكان لهذا التقسيم أهمية بالغة في تاريخ أوروبا، فقد وضع بداية ظهور بعض الدول الحديثة مثل ألمانيا وفرنسا. والأهم من ذلك أن هذا التقسيم الذي أضعف الحكومة المركزية وعدم قدرتها على صد الغارات الشمالية، بالإضافة إلى بعض العوامل الاقتصادية، قد أدى إلى انهيار الامبراطورية وظهور الاقطاع. وفي ظل نظام الاقطاع ارتبط نظام الحكم والنظام الاقتصادي والاجتماعي ارتباطاً وثيقاً بملكية الأرض، وأصبح صاحب الأرض هو الحاكم والقاضي والقائد العسكري وجامع الضرائب. وقد تقبل عامة الناس هذا النظام وفضلوا أن يكونوا تحت حكم رئيس محلي يستطيع الدفاع عنهم بدلاً من البقاء تحت حكم ملك أو امبراطور لا يستطيع حمايتهم. وكان هذا الرئيس المحلي يرتبط بالملك ارتباطاً اسمياً. ومن هنا يتضح أن الاقطاع ظهر ونما في ظل الامبراطورية أو الملكية الضعيفة، وكان الاقطاع قوياً طالما كانت الملكية ضعيفة، وتكون الملكية قوية إذا

ما ضعف الاقطاع. وهذا ما أدى إلى ظهور الاقطاع بعد الامبراطورية، وظهور الملكية القوية في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا على أنقاض الاقطاع.

ومع ظهور الاقطاع مالت الحكومات المركزية إلى قصر نفوذها على مكان محدود. ولما كان الطابع الاقتصادي الرئيسي هو الزراعة فقد كان سكان القرية يكونون وحدة ذات اكتفاء ذاتي. ولما كانت الأرض تعتبر أهم مظهر من مظاهر الحياة، فقد اعتمدت كافة طبقات المجتمع من الملك إلى العبيد والاقنان اعتماداً مباشراً على الإنتاج الزراعي. وقد ساعد على ذلك أن أي حكومة مركزية لا تستطيع في مرحلة انعدام الأمن لكثرة الغارات الخارجية خاصة على الحدود مع صعوبة المواصلات في هذه المرحلة أن تؤدي واجبها تجاه كافة المواطنين خاصة حماية الأرواح والممتلكات.

وعلى ذلك لم يكن أمام الفلاح أو صغار الملاك الزراعيين الضعفاء إلا أن يضع نفسه تحت حماية رجل قوي يستطيع حمايته، وبذلك أصبح تابعاً لهذا الرجل القوي. وقد التزم الرجل الضعيف بأن يؤدي خدمات للرجل القوي مقابل التمتع بحياته وحمايته.

كما تنازل صغار ملاك الأراضي عن أراضيهم وأصبحوا مستأجرين يقدمون هذا الايجار في شكل خدمات أو سلع. وترتب على ذلك نمو الملكية لدى الرجل القوي وهو الاقطاعي كلما ازداد نفوذاً وجاهاً. يضاف إلى ذلك أن الملك أو البارون لم يكن بوسعهما استغلال الأراضي التابعة لهما لذلك تنازلا عن أراضيهما للمستأجرين مقابل خدمات أو بعض الأموال. وبذلك كان النظام الاقطاعي من حيث أسسه القانونية عبارة عن نظام حل فيه إيجار الأرض محل ملكيتها.

ومن الواضح أن نظام المصلحة الذاتية قد انتشر في كافة أرجاء الدولة من أعلى إلى أسفل ووصل تأثيره إلى جميع المناصب الحكومية الأساسية في الدولة.

وإذا ما قمنا بتحليل نظام ملكية الأرض تحليلاً منطقياً يتمشى مع المفهوم الذي ساد أوروبا في العصور الوسطى نجد أن الملك كان المالك الوحيد لجميع أراضي الدولة التي يحكمها، وأن ما دون الملك من الأعوان مستأجرون منحت لهم الأرض مقابل خدمات محددة، وأن هؤلاء الأعوان قد أجروا الأرض إلى مستأجرين أدنى منهم مقاماً، وهذا حتى نصل إلى أدنى مستوى حيث الاقنان وهم القاعدة العريضة لنظام الاقطاع برمته.

ولما كانت الخدمة العسكرية هي أسمى ما يقدم في هذه المرحلة مقابل الحصول على الألقاب والرتب، فقد أصبح الجيش كله إقطاعياً. وهذا يقتضي بأن على كل مستأجر لأرض أن يمد من هو أعلى منه بعدد معين من الرجال بمؤنهم وأسلحتهم حتى نصل إلى البارون، ومن جملة الأجناد الذين كانوا تحت رئاسة البارونات يتكون الجيش الملكي الاقطاعي.

أما عن إيرادات الدولة، فقد كان للملك إيراده الخاص الذي يرد إليه من أملاكه الخاصة، أما إيرادات الدولة فكانت تأتي من الضرائب العامة بخلاف الضرائب التي كان المستأجرون يؤدونها في مناسبات محددة مثل فداء البارون أو الملك إذا وقع في الأسر، أو زواج بنات السيد الاقطاعي، أو في الحروب وغير ذلك من المناسبات التي لا حصر لها والتي كان يبتدعها السادة الاقطاعيون. وكان المستأجرون يقدمون كل هذا مقابل الحماية وإقامة العدالة دون تدخل من رجال الملك. ومن هنا يمكن أن نستخلص النظرية التي قام عليها النظام الاقطاعي بأن «رجال الاقطاعي أو البارون ليسوا رجال الملك».

وقد أثر النظام الاقطاعي تأثيراً مباشراً في الجيش والايرادات والمحاكم، ومع النظام الاقطاعي أصبح اتصال الملك بالرعية اتصالاً غير مباشر، وذلك لارتباط الأفراد بالرئيس التابع لهم مباشرة وإخلاصه لهم مع تقديم يمين الولاء والطاعة. وقد وصل الأمر إلى أن بعض البارونات كانوا يحاربون الملك بجنودهم

التابعين لهم الذين هم أصلاً من رعايا الملك. والواقع أن الاقطاع كان نوعاً من التعاقد بين طرفين يحافظ كل منهما على مصالحه الخاصة ويتعاونان لمنفعة متبادلة.

وقام النظام الاقطاعي على مبدأ الالتزام المتبادل وإن كان التزاماً غير متساوي أو عادل، فقد كان التابع يقدم يمين الولاء والطاعة لسيده الاقطاعي والعكس غير جائز، كما كان التابع مديناً بواجبات أخرى كالخدمة العسكرية وأداء الضرائب في أوقاتها وغير أوقاتها. كما كان على ابن التابع أن يرث عن أبيه استئجار الأرض بالصورة التي استأجرها بها والده.

وكان النظام الاقطاعي مرهقاً للتابع لأن الالتزامات الواقعة عليه غير محددة وإن كان بعضها محدد مثل الخدمة العسكرية. لذلك كان على التابع من الوجهة النظرية أن يهجر الأرض أو يرفض الخضوع لسيده، ولكن مثل هذا التمرد لم ينفذ عملياً لأن التابع إذا هجر الأرض إلى أرض أخرى فعلى صاحب الأرض الأخرى إعادة هذا التابع الآبق إلى سيده الأصلي. وإن كان هذا التقليد قد تغير في مراحل لاحقة. وعلى ذلك يكون العهد الذي قطعه الملك على نفسه عند تتويجه بمراعاة القانون أصبح غير ذات موضوع. فقد كان مركز الملك ضعيفاً وبدت دولة الاقطاع دولة غير مركزية إلى حد كبير.

ومهما يقال عن النظام الاقطاعي المتبع في تمليك الأرض فإنه كان سبباً في تمكين أسرة الملك أو أسرة بعينها من زيادة نفوذها بأساليب يجيزها القانون الاقطاعي، كحق الاستيلاء على أرض مات صاحبها دون وريث مثلما حدث في فرنسا، فقد أبحر الفونسو أمير بواتيه وزوجته مع الملك الفرنسي لويس التاسع ملك فرنسا (١٢٢٦ - ١٢٧٠م) إلى تونس في الحملة الصليبية، ولكن الفونسو مات هناك، وباعتبار فيليب الثالث ملك فرنسا (١٢٧٠ - ١٢٨٥م) فقد آلت إليه أملاكهما الواسعة في اقليم تولوز وبروفانس وبواتو وافرن، والشيء نفسه

حدث عام ١٢٧٤م بعد وفاة هنري ملك نافار وكونت شامباني، ولم يترك هنري عقباً له سوى طفلة في الثالثة من عمرها، فلجأت أمها إلى فيليب لحمايتها، فاستجاب لها ووضع أراضيها تحت حماية التاج الفرنسي وزوج الأم الأرملة إلى ابنه فيليب المعروف بالرابع (١٢٨٥ - ١٣١٤م). وعلى هذه الصورة تقلص الحكم الاقطاعي في فرنسا وبدأت فرنسا الدولة الملكية المركزية السلطة.

وعلى أية حال فقد اختلفت علاقة التابع بسيده، خاصة أن هذه العلاقة كان يشوبها الغموض من وقت لآخر خاصة عند التمييز بين الحقوق الخاصة والواجبات العامة. كما أن الاقطاع وإن كان ارتكز على ملكية الأرض، فقد كان هناك ارتباطاً آخر بين السيد وتابعه مثل تشغيل المخابز والطواحين أو جباية ضريبة العبور أو تولي وظيفة في الحكومة.

لقد سارت نظم الإدارة المحلية على نهج الاقطاع الزراعي فأصبحت الوظائف العامة تورث مثل الأرض، ونتج عن ذلك أن الموظف العمومي لم يكن يشغل وظيفته على أنه مندوب الدولة أو الملك، ولكن باعتباره صاحب الحق في توليها. ولذلك توقف نفوذ الملك على المناطق الخاضعة لسلطانه مباشرة، أما موظفي الاقطاعيات فقد كانوا خاضعين لسادتهم، ومن هنا كان الموظفون موظفين غير عموميين ولكنهم رجالاً ينفذون تعاقداً اتفقوا عليه مع سادتهم الاقطاعيين.

الفصل الثالث

دولة الكنيسة في العصور الوسطى

الامبراطورية والكنيسة:

في الوقت الذي مزق فيه الاقطاع مركزية دول أوروبا في العصور الوسطى، وأصبح الملك بمثابة كبير الاقطاعيين، كانت كنيسة روما قد لملمت جراحها، وقضت على معظم الهرطقات التي ظهرت في أوروبا بعد انهيار الدولة الأريوسية اللومباردية في إيطاليا. كما تزعمت كنيسة روما كنائس أوروبا بأكملها بعدما أصبحت الكاثوليكية مذهباً دانت به كنيسة روما وكل دول أوروبا، وتباعدت روما عن القسطنطينية والامبراطورية البيزنطية التي كانت تدين بالمسيحية على المذهب الأرثوذكسي.

وبالإضافة إلى الأوضاع السياسية في أوروبا كانت كنيسة روما قد نظمت العالم الغربي دينياً وأصبح لها جيشاً من رؤساء الأساقفة والقساوسة الذين يتولوا شؤون الكنيسة، بالإضافة إلى جيش من الرهبان. والحقيقة أن رجال الكنيسة كانوا على قدر من العلم أكبر بكثير من رجال الدنيا. وبما كان للكنيسة من قوة أخرى ممثلة في قرارات الحرمان من رحمة الكنيسة، بدأت الكنيسة تعمل على رفع نفوذها لتسود دولة الكنيسة على الدولة الدنيوية.

ومن هذا المنطلق عادت الكنيسة في الربع الأخير من القرن الحادي عشر الميلادي إلى إحياء بعض الأفكار السياسية والاجتماعية لتقوى بها مركزها على

حساب السلطة الدنيوية. وقد ساعد الكنيسة على نشر هذه الأفكار الحالة السياسية التي وصلت إليها في هذه المرحلة، وقيام نهضة ثقافية في القرن الحادي عشر اعتمدت على دراسة العلوم والفلسفة والقانون، وقد تطلب دراسة هذه العلوم إحياء التراث اليوناني والروماني وبخاصة القانون الروماني الذي اعتمدت عليه أوروبا في هذه المرحلة في الاستفادة منه لفض المشكلات السياسية. وقد لعبت مدارس الجدل وهي مرحلة من العلم سبقت التعليم الجامعي في أوروبا دوراً كبيراً في هذه المرحلة.

ومن الموضوعات التي تناولتها هذه المدارس وشغلت جانباً كبيراً في هذه المرحلة من تفكير رجال الدين والدنيا، موضوع الصراع بين البابوية والكنيسة وتحديد اختصاص كل من السلطتين.

واعتمد رجال الدين في ادعاء تسيد السلطة الدينية على السلطة الدنيوية على نظرية البابا جلاسيوس القائمة على نظرية السيفين، التي ميزت بين الروح والجسد. والواقع أنه حتى القرن الحادي عشر كان هذا الرأي مقبولاً ولم يعارضه أحد صراحة طوال القرون السابقة، واقتنع الناس بأن على الكنيسة أن تتولى السلطة الروحية، وتحكم طبقاً للقانون الإلهي، وتتولى الدولة السلطة الزمنية وتحكم طبقاً للقانون الزمني، لأنه حسب التعاليم المسيحية لا يمكن لفرد واحد أن يجمع بين الدين والدنيا، أي بين القداسة والحكم. وعلى هذا الأساس لم يكن يدور بأفكار الناس من حيث المبدأ أن يقع صدام بين الكنيسة والدولة، لأن كلاهما يساند الآخر، ولأنهما جزءان في تدبير إلهي منظم.

والواقع لم يكن في تلك المرحلة ما يعرف باسم دولة الكنيسة أو الدولة العلمانية، فالدولة تتكون من جميع الناس لأن الناس جميعاً ينضمون إلى الإثنين فالكل في مجتمع مسيحي واحد وليس هناك موظفين تابعين للدولة ورجال دين تابعين للكنيسة لأن بعض رجال الدين كانوا إقطاعيين لدى الملوك. وإذا قام

خلاف بين رجال الدنيا والدين فقد كان يعد من الوجهة القانونية خلافاً شرعياً.

والمعروف أنه في بدايات العصور الوسطى كانت المشكلة التي قامت حول الحدود الحقيقية للسلطة الدينية والدنيوية. ولعل ذلك كان راجعاً إلى اختلاف مذهب روما الكاثوليكي ومذهب الامبراطورية الأرثوذكسي في القسطنطينية. وعندما تباعدت الامبراطورية بسلطتها الدنيوية عن روما أغفل الناس هذه القضية تدريجياً، أو لعل الكنيسة كفت عن إثارتها طالما أنها أصبحت سيدة أوروبا بعدما دانت دول غرب أوروبا بالمذهب الكاثوليكي. وكان هناك تعاون بين الحكام ورجال الدين.

ومن الثوابت التاريخية على هذا التعاون أن البابا جريجوري الأول تمتع بسلطة زمنية كبيرة في عصره، خاصة أثناء الحكم اللمباردي لإيطاليا، كما أن بعض رجال الدين كانوا يؤنبون الملوك إذا ما قاموا بأعمال غير قانونية، كما كان الملوك يأخذون موافقة رجال الدين عن سن القوانين. كما كان لرجال الدين أيضاً فضلاً كبيراً في انتخاب الملوك وعزلهم، ومن ذلك أن قيام الدولة الكارولنجية قام بموافقة البابوية عندما وافق البابا على خلع آخر الملوك الميروفنجيين وتعيين الملك بيبن على عرش الفرنجة. وليس أوضح مثالاً حول هذه القضية من قيام البابا بتتويج شارلمان امبراطوراً عام ٨٠٠م.

ورغم هذا كله، فالواقع أن سلطة الأباطرة في غرب أوروبا بعد إحياء الامبراطورية على يد شارلمان، كانت أكثر وضوحاً عند الأباطرة خاصة عندما بدأ ظهور الأسرة السكسونية في ألمانيا. وكان شارلمان نفسه يعتبر أن رجال الدين وعامة الشعب من رعاياه وأنه اعتبر نفسه مسؤولاً مسؤولية كاملة عن إدارة الكنيسة أيضاً.

لقد كانت حكومة الامبراطورية كلها حكومة دينية إلى درجة كبيرة، فقد اشترك الأسقف والكونت اشتراكاً متساوياً في شؤون الإدارة المحلية بجميع

الكونتيات الثلاثمائة التي اشتملت عليها الامبراطورية. وليس ذلك فحسب، فقد اجتمعت معظم نواحي الإدارة المركزية في أيدي رجال الدين من القضاة الامبراطوريين للمحكمة العليا ورجال الكنيسة الخاصة بالقصر الكارولنجي حيث كان رئيس هذه الكنيسة الخاصة هو المستشار الأول للامبراطور وصاحب أحد المقامات العليا في الامبراطورية. وعندما وضع شارلمان نظاماً للرقابة والإشراف على الإدارة المحلية قام أيضاً بوضع نظام للمبعوثين الملكيين الذين كانوا يذهبون إلى الكونتيات الامبراطورية في دوائر قضائية، كان الأساقفة ورؤساء الأديرة هم الذين يعهد إليهم بأهم هذه الأمور.

وفي خطبة أحد مبعوثي شارلمان، تتضح الروح الثيوقراطية التي ترسمتها الحكومة الكارولنجية. وهذه الخطبة لا زالت باقية ومطلعها «إننا أرسلنا إلى هنا بأمر سيدنا ومولانا الامبراطور شارلمان لأجل تحقيق خلاصكم الأبدي في الدار الآخرة. ونحن نهيب بكم أن تعيشوا في الفضيلة وفقاً لشريعة الرب، وفي عدالة وفقاً لشريعة هذه الحياة الدنيا، ونريد منكم أن تعرفوا أولاً وقبل كل شيء، أن عليكم أن تؤمنوا بإله واحد، الأب والابن والروح القدس... أحبوا الله حباً يملأ قلوبكم، وأحبوا جيرانكم كما تحبون أنفسكم، وأعطوا الصدقات للفقراء على قدر استطاعتكم». وبعد أن ورد بالخطبة واجبات كل طبقة من طبقات الناس، وكل فرد من الأفراد على اختلاف أحوالهم ومشاربهم، من زوجات وأولاد ورهبان وكونتات وموظفين حكوميين، يختتم صاحب هذه الخطبة خطبته بقوله: «إن الرب لا يخفى عليه شيء وإن الحياة لقصيرة في هذه الدنيا، ولا تدري نفس بأي يوم تموت، فكونوا مستعدين للموت في كل لحظة».

ولعل فيما كتبه شارلمان إلى البابا ليو الثالث تتمثل الروح الثيوقراطية. وإن أول كتاب صدر من شارلمان إلى البابا خير دليل على ذلك. ففي هذا الخطاب الأول وصف شارلمان نفسه بأنه «ممثل الله على الأرض، وأن عليه أن يحمي

جميع أبناء الله ويحكم بينهم بالعدل «وأنه سيد وأب، وأنه ملك وكاهن، وهو زعيم المسيحيين ومرشدهم جميعاً». ومن الواضح أن هذه الصفات التي أضافها شارلمان إلى نفسه لا يمكن لها أن تتفق والسلطة البابوية التقليدية، ذلك لأن شارلمان نظر إلى البابا على أنه قسيسه الخاص، وقال ذات مرة للبابا ليو الثالث في صراحة وجلاء: «أن وظيفة الملك كائناً ما كان هي أن يحكم بين الناس وأن يدافع عن الكنيسة، وأن واجب البابا هو أن يصلي ويبارك ويدعو لصاحب هذه الوظيفة».

وعلى ذلك بدا أن تحطيم المملكة اللمباردية في شبه جزيرة إيطاليا في القرن السابع الميلادي، لم يؤد إلى شيء سوى زيادة المتاعب البابوية، إذ جعل روما في عزلة بين دولتين امبراطوريتين لا تحترمان استقلال البابوية، وهما الامبراطورية الكارولنجية الفرنجية والامبراطورية البيزنطية. ولم يلبث الخطر الكامل في تلك العزلة أن وضح كل الوضوح في المنازعات التي أعقبت مجمع نيقية الثاني سنة ٧٨٧م، إذ كان ذلك المجمع انتصاراً للتحالف بين البابوية والهلينية ضد الهرطقة الشرقية التي نادى بها اللايقونيون في القسطنطينية. غير أن شارلمان الذي اتسمت عقيدته الدينية بشيء مما اتسمت به عقيدة الأباطرة الأيسوريين، رفض قبول القرارات التي أصدرها مجمع نيقية الثاني، لأنه لم يكن باستطاعة الفرنجة عموماً أن يدركوا أهمية مسألة الصور المقدسة عند الشعوب الشرقية المتعلقة بالتراث الهلليني. ومن هنا نجد أن شارلمان وقد نزل بشخصه إلى ميدان النزاع اللاهوتي ضد العالم البيزنطي والبابوية، وكلف جماعة من اللاهوتيين الذين في خدمته أن يؤلفوا سلسلة من المقالات ضد مجمع نيقية الثاني، ثم أمر بنشر هذه المقالات باسمه على أنها جزء من الكتب الكارولنجية. ثم أرسل مبعوثاً إلى روما برسالة تحتوي على خمسة وثمانين تحذيراً لتنبيه البابا هادريان الأول Hadrian I (٧٧٢ - ٧٩٥م)، إلى ما يجب التزامه من

واجبات، ولم يكتف بذلك بل عقد في سنة ٧٩٤م مجمعاً دينياً عظيماً ضم جميع الأساقفة الغربيين في فرانكفورت حيث تقرر استنكار مجمع نيقية الثاني وشجب مذهب عبادة الصور.

والمهم أنه قد نتج عن مجمع فرانكفورت موقفاً بالغ الصعوبة، لأن البابا هادريان وجد نفسه على اتفاق مع الامبراطورية البيزنطية وأنه ضد المملكة الفرنجية والكنيسة الغربية، مع العلم بأن الامبراطورية البيزنطية هي التي سلبته من قبل مقامه وأوقافه في الشرق ونظرت إليه كأنه أجنبي دخيل عليها. وفي الوقت نفسه نجد أن البابا كان يعتمد اعتماداً كلياً من الناحية السياسية على دولة الفرنجة. ومن هنا نجد أن البابا هادريان أصبح في تحالف مع كارهيه وفي صراع مع مسانديه وأصبح في موقف لا يحسد عليه، لذلك بات لزاماً عليه حتى لا يخسر مكانته أن يدور مع الزمن ويولي وجهه صوب الفرنجة لا إلى الامبراطورية البيزنطية. ولذا لم يلبث خليفة هادريان الأول في الكرسي البابوي بروما ـ وهو البابا ليو الثالث Leo III (٧٩٥ ـ ٨١٦م) أن قام في السنة الأولى من توليته الكرسي البابوي بتقديم فروض التبعية إلى شارلمان على قاعدة أن شارلمان هو صاحب السلطان الأعلى والسيادة العامة.

وظلت هذه الحالة المتناقضة حتى عام ٨٠٠م حين قام البابا ليو الثالث بالاعتراف بشارلمان امبراطوراً رومانياً، وتتويجه في روما يوم عيد الميلاد عام ٨٠٠م غير أنه من الصعب على الباحث أن يقرر إلى أي حد قام البابا ليو الثالث بما قام به. وهل قام به بناء على وحي من نفسه، أو لأنه كان أداة لرغبات شارلمان ومستشاريه من الفرنجة. وتؤيد شهادة اينهارد ـ مؤلف تاريخ حياة شارلمان ـ الرأي الأول من هذين الرأيين، فقد نفى اينهارد علم شارلمان المسبق عن نية البابا تتويجه وأضاف أن شارلمان لا علم له بنية البابا عندما دخل الكنيسة في احتفال عيد الميلاد. ورغم أن ما أورده اينهارد لم يلق أي تأييد من المؤرخين المحدثين في فرنسا

وإنجلترا إلا أنه من الواضح أن شارلمان كان هو الرابح لأن سلطته العليا العالمية غدت متمتعة بسند من القانون الروماني والتقاليد الرومانية. على أن الفائدة التي عادت على البابوية لم تكن أقل وضوحاً، لأن السيادة الملكية الفرنجية التي أنذرت بالسيطرة على السيادة البابوية انتقلت وقتذاك إلى روما وأضحت مرتبطة بها وبالبابوية. ثم إن الولاء السياسي البابوي لم يعد موزعاً بين السلطة القانونية النظرية لامبراطور القسطنطينية وبين السلطة الواقعة لامبراطور الفرنجة. يضاف إلى ذلك أن شارلمان كان بصفته ملكاً من الفرنجة شخصية غريبة على التقاليد الرومانية العالمية، فأصبح مرتبطاً بعد أن صار امبراطوراً بعلاقة قانونية واضحة مع البابوية. ومع التسليم بأن قوة شارلمان ظلت على ضخامتها، فإنها لم تعد قوة لا سبيل إلى تعيين حدودها أو تحديدها. وفوق هذا كله فإن فكرة الامبراطورية الرومانية العالمية لم تزل ضرورية للكنيسة، لأنها كانت مرادفة للحضارة المسيحية، على حين كان حكم الملوك الفرنجيين وغيرهم من الجرمان مرتبطاً بالوطنية والحرب، بدليل الربط بينهما في الصلوات في عبارة «أعداء المجد الروماني وأعداء العقيدة الكاثوليكية» والخلاصة أنه ليس من المستبعد أن تكون البابوية، بوصفها ممثلة للعالمية الرومانية، هي التي خطت الخطوة الأولى في سبيل إستعادة الامبراطورية سنة ٨٠٠م.

وعلى أية حال وكيفما كان الواقع، فمما لا شك فيه أن إعادة الامبراطورية الرومانية، أو بعبارة أدق تأسيس امبراطورية العصور الوسطى. كان له من القيمة الدينية والرمزية ما يرجح كثيراً عن أهميته المباشرة من وجهة النظر السياسية. ومع أن شارلمان جعل من ذلك الحادث ورقة دبلوماسية استخدمها في مفاوضاته مع الامبراطورية البيزنطية، فإن تتويجه امبراطوراً لم يغير شيئاً من حياته أو حكومته، ففي حقيقة الأمر أن شارلمان لم يحاول مطلقاً أن يتشبه بالقياصرة الرومانيين أو الأباطرة البيزنطيين من بعدهم، كما فعل الامبراطور أوتو الثالث

Otto III (٩٨٢ -١٠٠٢م) وغيره من أباطرة العصور الوسطى فيما بعد، بل ظل شارلمان فرنجياً خالصاً في ملبسه ومسلكه وفي هدفه السياسي. وأمعن شارلمان في ذلك كله إمعاناً عرض جميع ما قام به من أعمال في سبيل الوحدة الامبراطورية للانهيار، وذلك عندما قسم ممتلكاته بين أبنائه عام ٨٠٦م وفقاً للعادة الفرنجية القديمة، بدلاً من أن يتبع المبدأ الروماني القائل بأن السيادة لا تتجزأ. وظلت هذه العادة الفرنجية القديمة سائدة بين خلفائه، وهي التي أطاحت بوحدة الامبراطورية الكارولنجية وأدت إلى استمرار انهيارها وإلى زوالها في النهاية.

وفيما يتعلق بقيام الامبراطورية الرومانية المقدسة، ففي واقع الأمر نجد أن رجال الكنيسة وأهل الأدب والعلم هم الذين كانوا متحمسين لهذه الفكرة، على العكس من الملوك ورجال السياسة. وقد رأى رجال الكنيسة وأهل الأدب والعلم أن قيام الامبراطورية الرومانية المقدسة يعني عندهم انتهاء عصر الهمجية وعودة العالم إلى النظام المتحضر. والدليل على ذلك أن اينهارد وصف شارلمان وكأنه اغسطس قيصر الجديد، في حين وصف مودين أسقف مدينة أوكسير Auxerre - عصر شارلمان - بأنه عصر النهضة للتراث الكلاسيكي القديم، إذ قال ما نصه: «وعلى مر العصور عادت التقاليد المتحضرة مرة أخرى إلى سيرتها الأولى، ونهضت روما الذهبية المجيدة مرة ثانية إلى عالم الوجود». ودليل آخر على اعتزاز رجال الدين بمدينة روما هو أنه في عام ٤١٠م عندما سقطت روما في يد القوط الغربيون اعتبر رجال الدين وعلى رأسهم القديس أوغسطين أن في ذلك نهاية العالم.

وقد ساعدت أحوال البابوية السيئة في القرن العاشر إلى تدخل الأباطرة في شؤون الكنيسة بدرجة صارخة وذلك ابتداء من الامبراطور أوتو الأول (٩٣٦ - ٩٧٣م) وهنري الثالث (١٠٣٩ - ١٠٥٦م) واتخذوا إجراءات إصلاحية

واسعة وصلت إلى حد خلع البابا بندكت التاسع (١٠٤٥م) وغيره من البابوات.

والواقع أن تدخل الأباطرة في شؤون الكنيسة يعتبر نقطة هامة في نظم أوروبا في العصور الوسطى، والحقيقة أن موقف الامبراطور هنري الثالث كان تسيداً على البابوية لا مساندة لها. ويرجع ذلك إلى الشخصيات الذين تولوا منصب البابوية، فقد نجح أحد الأمراء في شراء المنصب البابوي واعتلاه باسم بندكت التاسع، ثم تخلى هذا البابا عن منصبه لقاء بعض المال إلى البابا جريجوري السادس الذي احتفظ بالكرسي البابوي لمدة عام واحد ١٠٤٦م فاستصرخ رجال الدين الامبراطور هنري لوضع حد لهذه الفوضى، واتجه هنري إلى روما وعقد مجمعاً دينياً أقر تعيين بابا جديد هو البابا كلمنت الثاني (١٠٤٧م) وتوج هذا البابا هنري امبراطوراً في هذه المرحلة، ولكن كلمنت توفي بعد قليل فتدخل الامبراطور هنري مرة أخرى وعين البابا داماسوس الثاني Damasus II (١٠٤٨م) ولكنه مات هو الآخر، فعين هنري بابا ثالثاً هو ليو التاسع (١٠٤٨ - ١٠٥٤م). وظل تعيين الامبراطور هنري للباباوات قاعدة سار عليها في تلك الحقبة من الزمن، حتى عندما توفي ليو التاسع عين هنري البابا فيكتور الثاني (١٠٥٤ - ١٠٥٧م).

ومن هنا نجد أن سيطرة السلطة الامبراطورية على السلطة الروحية في روما كانت سيطرة تامة لم يعارضها أحد. والحقيقة أن هذا كله لم يكن في صالح السلطة الامبراطورية، فإن القبضة التي ساندت البابوية كانت شديدة بدرجة كادت تخنقها. وعندما حاولت الكنيسة الإعلان عن الضيق الذي تشعر به من جانب الحكام العلمانيين كان الصدام حتماً بين السلطتين.

استقلال الكنيسة:

بدأ الصراع بين الكنيسة والامبراطورية في الربع الأخير من القرن الحادي

عشر وبالتحديد مع تولي البابا جريجوري (١٠٧٣ - ١٠٨٥م)، ويرجع ذلك إلى شخصية البابا وإلى عوامل أخرى أهمها ازدياد الوعي والشعور بين رجال الدين ورغبتهم في أن تكون الكنيسة قوة روحية ذات استقلال ذاتي وقوة روحية تتلاءم مع الدعوة الملقاة على عاتقها والتي اعترف بشرعيتها جميع المسيحيين في أوروبا.

وطبقاً لنظرية السيفين، فإن الكنيسة كانت مجتمعاً مسيحياً بحق وأن السلطة الزمنية مسخرة لخدمة السلطة الدينية، وأصبح المثل الأعلى بين الناس أن الحكومات وجدت لإقامة العدالة بين الناس، وكما هو مفهوم أيضاً من جميع الأفكار التي قدمها القديس أوغسطين والبابا جلاسيوس والبابا جريجوري الأول أن سلطة الكنيسة يجب أن تكون أعلى من سلطة الامبراطورية.

ومع ازدياد قوة الكنيسة واتساعها وسيطرتها على عدد كبير من رجال الدين والرهبان الذين أقاموا الأديرة في كل مكان أصبح من الواجب على الكنيسة أن تعمل على تنفيذ هذه الأسس والأفكار. والواقع أن الظروف التي مرت بها الكنيسة منذ الاعتراف بالديانة المسيحية، وان كانت في حاجة إلى قوة الأباطرة أو الملوك لمساعدتها، لم تعد مقبولة عندما تولى البابا جريجوري السابع عشر البابوية والذي حاول أن يعمل على تحقيق المثل الأعلى للمجتمع المسيحي تحت رعاية البابوية، تكون فيه الكنيسة هي القوة الموجهة لأي دولة مسيحية.

وليس معنى ذلك أن الكنيسة ظلت ساكنة تماماً ضد تسلط السلطة الامبراطورية، فقد كان رجال الدين يطالبون بحقوقهم من وقت لآخر ومن ذلك ما جاء على لسان رئيس الأساقفة هنكمار عندما قال موجهاً حديثه إلى الحكام: «دعهم يحموا أنفسهم إن استطاعوا بأسوار من القوانين الوضعية أو التقاليد الإنسانية، ولكن عليهم - أي الحكام - أن يعلموا، لو كانوا مسيحيين، إنهم سوف

يحاسبون بالقوانين الإلهية المقدسة في الآخرة، وليس بالقوانين الرومانية أو بغيرها من القوانين الزمنية. ففي الدولة المسيحية يجب أن تسود القوانين المسيحية، وهي القوانين التي تساير تعاليم الدين المسيحي. ولكن مثل هذه الجرأة لم تجد من يتبناها».

ولكن نهضة القرن الثاني عشر التي أدت إلى ظهور الكتب والمكتبات وإحياء الدراسات اللاتينية القديمة وظهور النثر والشعر والتدوين التاريخي والقانون والتشريع وحركة الترجمة من اليونانية والعربية وظهور العلوم كالرياضة والجغرافية. كل هذا كانت بدايته في القرن الحادي عشر وظهرت آثاره في القرن التالي. وقد أثرت كل هذه التغيرات في تركيز السلطة البابوية والنظام الديني داخل الكنيسة، كما أثرت في المزيد من تدين رجال الدين وجهادهم في اتباع المثل العليا المسيحية.

وما يهمنا في هذا المجال الأعمال التي قام بها رجال الدين من أجل إصلاح الكنيسة، ورغبة الكنيسة في الاستقلال عن الامبراطورية أو الدولة، أي أن الكنيسة كانت ترى أن يكون لها نظام خاص بها تدير به شؤون رعاياها. والواقع أن مشاكل الكنيسة كانت معقدة ومنها زواج رجال الدين وتقديم الرشاوي للحصول على المناصب الدينية وهي التي عرفت باسم السيمونية، ومشكلة التقليد العلماني وهي تنصيب الحكام لرجال الدين في مناصبهم.

وانطلق الإصلاح من دير كلوني الذي أسسه في عام ٩١٠م الدوق وليم التقي William the Pious بالقرب من مدينة ماكون Macon في برجانديا. وليس لنا أن نخوض في نظم الأديرة في هذا الموضع فله دراسة أخرى، ولكن ما يهمنا أن دير كلوني وما نشأ على شاكلته أصبح يخضع لسلطة مركزية هي سلطة رئيس دير كلوني، ووضعت كل الأديرة الكلونية تحت سيطرة البابا المباشرة ومن هذه الأديرة بدأت حركة الإصلاح داخل الكنيسة كما أن رهبان

دير كلوني كانوا خير وسيلة لنشر فكرة إصلاح الكنيسة بعد أن أهلهم وضعهم لذلك.

والواقع أن أي تفكير في إصلاح الكنيسة كان عليه أن يبدأ بتطهير الكنيسة أولاً من العيوب التي شابتها ورفع الباباوية إلى المستوى اللائق بها حتى تستطيع أن تشرف على كافة رجال الدين في أوروبا دون تدخل من رجال الدولة. ولقد تحمس ذوي الضمائر الحية من رجال الدين ووضعوا أسس هذا الإصلاح في مؤتمر اللاتيران الكنسي الذي عقد في عام ١٠٥٩م، ومن هذه الأسس أن الإصلاح يبدأ من أن يكون للكنيسة استقلال ذاتي بحيث يجب أن يكون لها السلطة الدينية والإدارية على رجال الدين بمعرفة رجال الدين.

والمطالبة باستقلال الكنيسة دينياً، فهذا أمر واجب، أما إستقلال الكنيسة إدارياً عن الدولة فذلك مرجعه إلى أن بعض الحكام مثل شارل مارتل (ت ٧٤١م) قد حول الكثير من أراضي الكنيسة إلى إقطاعيات لتمويل حروبه ضد المسلمين في إسبانيا. ومن هنا دخل رجال الدين في النظام الاقطاعي، ولذلك اهتم رجال الدين هؤلاء بأمور الدنيا وتنمية ثرواتهم وأصبح على رجال الدين الانصياع لأوامر الملك من أجل الحفاظ على مراكزهم الاقطاعية. بل إن الكثير منهم قد أصبح من كبار الموظفين في الدولة، وأصبح القساوسة يجمعون بين إدارة الكنيسة وإدارة الدولة حتى أصبح من المستحيل الفصل بين السلطتين.

موقف البابا جريجوري السابع من سلطة الكنيسة:

كان رأي البابا جريجوري السابع (١٠٧٣ ـ ١٠٨٥م) واضحاً في تحديد سلطته وسلطة الدولة. والواقع أن رأيه لم يختلف عن آراء آباء الكنيسة الذين سبقوه، ولكن ما جعل البابا جريجوري يجهر برأيه ويعمل على تنفيذه، أن الظروف التي عاشها اختلفت تماماً عن الظروف التي سادت أوروبا في مطلع العصور الوسطى. فقد كان البابا جريجوري يرى ما يلي:

١ ـ أن البابا هو صاحب السلطان الأعلى على كافة رجال الدين أينما كانوا.

٢ ـ للبابا وحده أن يعيّن ويعزل رجال الدين.

٣ ـ أن يكون لممثل البابا The Legate الصدارة على جميع الأساقفة وغيرهم من رجال الدين في كافة الاجتماعات والمناسبات.

٤ ـ للبابا وحده الحق في دعوة المجلس العام للكنيسة للانعقاد وأن يكون لهذه القرارات قوة التنفيذ.

٥ ـ لا يملك أي فرد كائن من كان، امبراطوراً أو ملكاً أن يلغي القرارات البابوية.

٦ ـ لا تملك أية سلطة أن تصدر حكماً في قضية إذا نظرت أمام المحكمة البابوية.

ومن هنا يتضح أن نظرية البابا جريجوري في أن يكون الحكم في الكنيسة مركزياً مثل الدولة ولكن أقرب النظم التي سادت النظام الامبراطوري الروماني، بمعنى أن يكون البابا وحده بقوة القانون الإلهي هو الحاكم الأحد.

وفي المرحلة التي نادى فيها البابا جريجوري بهذه الأفكار، كان أنصار الامبراطورية يرون غير ذلك لأنهم بحكم مراكزهم كانوا يفضلون استمرار تسيد الامبراطور لما لهم في ذلك من مصلحة. وكانت حجج رجال الامبراطور في السيطرة على الكنيسة ضعيفة أمام نظريات آباء الكنيسة الأوائل، ولكن نظراً لما تمتع به رجال الامبراطورية من نفوذ داخل الامبراطورية، واعتماداً على السوابق التاريخية في هيمنة الامبراطورية على الكنيسة، فإنهم اعتمدوا أيضاً على بعض أفكار البابا جلاسيوس لإثبات حقهم في الاستقلال بالأمور الدنيوية عن الكنيسة.

وعندما بدأ البابا جريجوري وضع أفكاره هذه موضع التنفيذ اصطدم بالامبراطور هنري الرابع امبراطور ألمانيا وقام صراع بين البابا والامبراطورية يعتبر من أشد أنواع الصراع هولاً في العصور الوسطى.

والواقع أن الصراع الذي بدأ بين البابا جريجوري السابع والامبراطور هنري الرابع يرجع أن هنري تولى عرش الامبراطورية وعمره ست سنوات، ولعل في صغر سن الامبراطور وما كانت عليه من وصاية أدخلت الامبراطورية في بعض المشاكل الداخلية خاصة المشاكل الاقطاعية مما شجع البابا جريجوري على الوقوف في وجه الامبراطور، بالإضافة إلى بعض العوامل الأخرى.

إن الصدام بين البابا والامبراطور حول سلطة كل منهما يرجع إلى عام ١٠٧٥م أي بعد تولي البابا سدة البابا بسنتين عندما قام هنري بتعيين رئيس أساقفة مدينة ميلانو وأسقف مدينة فرمو Fermo وأسقف مدينة سبولتو Spoleto واعتبر البابا ما حدث تدخلاً في سلطة الكنيسة، وهدد باستعمال قرار الحرمان وعزل الامبراطور من منصبه إذا لم يعدل عن قرار تعيين الأساقفة الثلاثة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل أضاف أن المحروم من رحمة الكنيسة يصبح مطروداً من حظيرة المسيحيين جميعاً، ويصبح أيضاً رعاياه في حل من تقديم الولاء له وأنهم في حل من خدمته. وبرر البابا جريجوري تصرفه هذا أن السلطة الروحية لها الحق وعليها واجب القيام بالتنظيم الديني والخلقي لجميع أفراد المجتمع المسيحي، وبما أن الحاكم مسيحي فعليه أن يخضع للكنيسة، وأن من يملك حق الحرمان من رحمة الكنيسة يملك حق العزل من الوظيفة، كما يكون له الحق في إعفاء الرعية من الولاء للملك المحروم. وهذه أمور سياسية لا تتدخل فيها الكنيسة، وإنما تدخل الباباوية في هذه الأمور من منطلق أنها المحكمة العليا يتوقف على أحكامها نتائج سياسية. ولم يكن جريجوري يقصد أن الكنيسة سوف تتولى المسؤولية السياسية للحكومة، فقد كان يؤمن بشرعية الحكومة.

والواقع أنه حتى هذه المرحلة كان البابا جريجوري يعمل من خلال رؤيته أن رجال الدين كافة لا بد أن يخضعوا للبابا وأنه كان يعمل أيضاً على استقلال الكنيسة داخل النظام الثنائي الذي وضعه البابا جلاسيوس، وهو النظام الذي يقضي بأن المسيحية دين يتولى أمره البابا ودولة يتولي أمرها الحاكم في حدود الإطار القانوني الذي رسمه الله، وأن يكون للكنيسة الكلمة الأخيرة في مسائل الأخلاق والدين في أوروبا كلها.

والواقع أنه جريجوري لم يختلف عما سبقوه من رجال الدين، ولكن الفارق هو أن جريجوري كان شديد اللهجة بدرجة كبيرة في جدله مع الحكام والأباطرة في طرح قضية الكنيسة، ويتضح ذلك في مراسلاته مع هؤلاء، ومن ذلك أنه أرسل إلى هرمان Herman أمير مدينة ميتز حوالي عام ١٠٨١م يقول له: «إن الجميع يعلم أن الملوك والحكام كافة قد ورثوا سلطتهم من أولئك الذين أهملوا ذكر الله واتخذوا لأنفسهم بسبب جشعهم الأعمى وادعاءاتهم التي لا تحتمل حق السيادة والسيطرة على أقرانهم مستخدمين في ذلك وسائل متعددة منها الترفع والعنف وفساد الايمان والقتل وكل أنواع الجرائم، متبعين خطى الشيطان أمير هذه الدنيا».

وقد استغل الحكام هذه الكلمات لاستخدامها ضد الكنيسة كمثال على تعسف رجال الدين ضد الحكام، رغم أن ما ورد بكلمات جريجوري كان معروفاً بين الناس جميعاً ولكنها جاءت في تعبير واضح صارخ من البابا نفسه.

ولم يكن ما كتبه البابا جديداً، فقد ورد في خطابه الذي ألقاه في المجلس العام الذي عقد في روما عام ١٠٨٠م موجهاً إلى رجال الدين الحاضرين: «أرجو أن تعلموا أيها الآباء والأمراء المقدسون وليعلم الناس كافة أنه إذا كانت لكم القوة، تتحكموا في الدار الآخرة، فإن لكم القوة كي تمنعوا أو تمنحوا امبراطوريات وممالك ومقاطعات بل وجميع متاع الدنيا لكل حسب ما يستحق».

وأكمل خطابه قائلاً: «دعوا الملوك والأمراء يعرفون مقدار عظمتكم وقدر ما تملكون من قوة، ودعوا هؤلاء الرجال الضعفاء ـ أي الملوك والحكام ـ يخشون أوامر كنيستكم».

وحتى هذه المرحلة، نفترض أن البابا جريجوري كان يقصد من خطابه سمو السلطة الروحية على السلطة الدنيوية، وهي نقطة يعتبر بها الجميع، رغم أن القديس بطرس كان له الحل والربط في الدار الآخرة، وبالتالي كانت له السلطة في الدار الدنيا. ولذلك بدأت فكرة تسيد الكنيسة على الامبراطورية تأخذ اتجاهاً واضحاً في المراحل المقبلة، وصارت هذه النظرية بعد إهمال نظرية السيفين هي النظرية التي شدد عليها رجال الدين في القرن الثاني عشر حتى القرن الخامس عشر، وأصبحت حجر الزاوية في مختلف المسائل.

والمهم هنا أن البابا جريجوري كان معاصراً للامبراطور هنري الرابع كما سبق أن أوضحنا، وبدأ الخلاف على قيام الامبراطور بتعيين بعض رجال الدين، الأمر الذي أغضب البابا وهدد بقرار حرمان الامبراطور من رحمة الكنيسة. وتصاعد الموقف عندما تصدى الامبراطور والأحزاب الموالية للبابا جريجوري. والحقيقة أن موقف هؤلاء كان معتدلاً ولا يخرج عما كان مألوفاً في تلك المرحلة. وكانت وجهة نظر الامبراطور ومن يساندوه هو إبقاء الحال على ما هو عليه، وهي أن يكون للامبراطور حق اختيار الأساقفة كما يكون انتخاب البابوات أنفسهم خاضعاً إلى حد كبير لسلطته.

واستندت نظرية المساندين للامبراطور إلى أن الله هو الوحيد صاحب القوة في الدنيا والآخرة، وقد أنعم الله بهذه القوة على الامبراطور كما أنعم بها على البابا. ويتضح من خطاب الامبراطور هنري الذي أرسله للبابا في تلك المرحلة، فقد ورد به، أن سلطة الامبراطور مستمدة من الله مباشرة وليست عن

طريق الكنيسة، والامبراطور مسؤول عن هذه السلطة أمام الله وحده، وعلى ذلك يكون الامبراطور خاضع لله وليس لأي فرد أن يعزله من منصبه إلا إذا تخلى عن الديانة المسيحية.

واستند الموالين للامبراطور في نظرتهم هذه إلى قول بعض الباحثين في المراحل السابقة لهذا الصراع، فقد قالوا: «إن الملوك لا يخضعون لغير حكم الله وشريعته». ورغم أن هذه النظرية قد هوجمت من قبل رجال الدين خاصة من هينكمار Hincmar الذي عاش في القرن التاسع الميلادي، وكان يتولى منصب رئيس أساقفة ريمس Rheims الذي قال رداً على قول هؤلاء الباحثين «أن مثل هذه الآراء تمثل روح الشيطان». والمهم هنا أن ما ذكره الموالون للامبراطور أصبح فكراً ونظرية اخذت مكانها بين النظريات الاخرى. واتفقت نظرية المساندين للامبراطور مع ما ذكر البابا جلاسيوس أنه من المستحيل أن تحمل يد واحدة السيفين معاً، فما منحه الله لإنسان ليس لأحد سوى الله أن يسترده. وقد راجت نظرية الموالين للامبراطور هنري، وأن الامبراطور نفسه قد نجح في أن يصور للمجتمع الأوروبي بأن البابا يريد أن يجمع بين السلطتين، وفي ذلك مخالفة صريحة لتعاليم الله.

ومن أهم الأفكار التي دافعت عن الامبراطور ما كتبه بطرس كراسوس Peter Crassus عام ١٠٨٤م الذي يعرف عنه أنه كان مدرساً للقانون في مدينة رافنا بإيطاليا. فقد ناقش كراسوس الصراع على الأسس القانونية ودافع عن قانونية وراثة العرش خاصة أن بعض الأمراء الاقطاعيين قد ساندوا البابوية، والبعض الآخر قد ساند الامبراطور، والشيء نفسه ينطبق على رجال الدين في ألمانيا، فقد أيد البعض الامبراطور في ادعائه بينما عارضها البعض الآخر، لذلك كتب كراسوس يقول: «إن البابا أو رعايا الامبراطور هنري الذين تمردوا عليه لا يزيد حقهم في التدخل في السيطرة على بلاده التي

ورثها عن أبيه وجده، عن حقهم في الاستيلاء على متاع أي إنسان. ويلاحظ أن هذه الأفكار تخص الملك الذي ورث العرش وليس الملك الذي وصل إلى العرش بالانتخاب.

واستند أيضاً الموالون للامبراطور على رسائل يورك التي نشرت حوالي عام ١١٠٠م، وترجع هذه الرسائل إلى الجدل الذي ثار في إنجلترا بين الملك هنري الأول (١١٠٠ - ١١٣٥) مع أنسلم Anselm رئيس أساقفة كانتربري (١٠٩٣ - ١١٠٩م)، والذي انتهى بإجراء مصالحة بين رئيس الأساقفة والملك يقضي بأن تختار جمعيات رجال الكنيسة الرهبان والأساقفة ورؤساء الأديرة بحضور الملك، ثم يقوم هؤلاء الرهبان والأساقفة ورؤساء الأديرة بأداء يمين الولاء للملك باعتباره مصدر أملاكهم وسلطاتهم الاقطاعية، وبارك البابا هذه التسوية. ومن هنا يتضح أن سلطة الملك تفوق سلطة تنصيب الأساقفة، كما أن للملك أن يدعو مجلس الكنيسة للانعقاد، مع تحفظ واحد هو أنه ليس للملك أن يقلد الأساقفة سلطتهم الروحية.

ومن الأفكار التي قدمها كراسوس حول الصراع بين البابوية والامبراطورية نقطة تعتبر في غاية الأهمية ويجب التوقف عندها، فقد هاجم كراسوس البابا جريجوري وأنكر عليه صراحة، حقه في تأديب الأساقفة، وحجته في ذلك أن الأساقفة جميعاً متساوين في الشؤون الروحية، وأنهم جميعاً يستمدون سلطتهم من الله صاحب الحق الوحيد في محاكمتهم. وتمادى كراسوس أكثر من ذلك وذكر أن السلطة التي يمارسها بابا روما ما هي إلا اغتصاباً وأن ذلك حدث من جراء أسباب تاريخية عارضة، لأن روما كانت عاصمة الامبراطورية، وأكد أيضاً أن الطاعة ليست واجبة لروما وإنما للكنيسة كرمز مطلق لأن المصطفين وأبناء الله فقط هم الذين يسمون بحق «كنيسة الله». وقد آمن البعض بهذه الفكرة التي تمت مع الزمن وساد الاعتقاد إلى اعتبار أن

سلطة الكنيسة تنحصر في الوعظ والإرشاد والتعليم، ويكون اهتمامها بالعالم الآخر حتى لا تعوق السلطة الزمنية في الشؤون الدنيوية.

وبينما كان كل فريق يدافع عن مؤيده سواء أكان البابا أم الامبراطور، قام الامبراطور بخطوة عملية لحسم هذا النزاع، فدعا في يناير عام ١٠٧٦م إلى مجلس في مدينة ورمز حضره جميع الأساقفة الألمان وكانوا من الاقطاعيين، وقد اتهم المجلس البابا بالتدخل في شؤونهم المحلية وأرسل المجتمعون إلى البابا رسالة بدأت بعبارة الأخ هيلدبراند Heldbrand وهو الاسم الحقيقي للبابا، ولم يخاطبوه باسم البابا، ثم أرسل الامبراطور هنري رسالة أخرى مطلعها من هنري الملك الشرعي الذي اختاره الله إلى هيلدبراند الراهب المزيف الذي يدعي أنه البابا، وذيل رسالته بقرارات مجمع ورمز التي تقضي بعزل البابا من منصبه.

ورد البابا على ذلك بعقد مجمع ديني في فبراير من عام ١٠٧٦م للرد على خطاب الامبراطور، وقد أصدر المجمع قراراً بعزل الامبراطور لتمرده على الكنيسة، واعتبار رعاياه جميعاً في حل من يمين الولاء الذي أدوه له، وحرم على الجميع أن يتعاملوا معه كملك. وعلى أثر ذلك تصدعت الامبراطورية وانحاز بعض رجال الألمان إلى البابا وأمهلوا الامبراطور فرصة لم تكن طويلة لإرضاء البابوية ورفع قرار الحرمان عنه وإلا اختاروا غيره ملكاً على البلاد.

لم يكن أمام هنري إلا التوجه للبابا في روما لطلب الصفح والغفران، وقد توجه هنري إلى قلعة كانوسا التي احتمى بها البابا طالباً مقابلته ولكن البابا لم يجبه إلى طلبه إلا بعد ثلاثة أيام قضاها أمام أبواب القلعة في برد الشتاء القارص. والحقيقة أن تصرف هنري على هذا النحو أحرج البابا. فالبابا باعتباره على رأس الكنيسة لا يستطيع أن يرد تائباً عن بابه كما أن العفو عن هنري يجعله أقوى مما كان عليه ويعطيه الفرصة لضرب الذين ساندوا البابا، وأخيراً تحكم الجانب

الديني على الجانب الدنيوي وعفا البابا عن هنري بعدما سار إليه حافي القدمين باكياً وسجد أمامه مقبلاً الأرض طالباً الصفح والمغفرة.

والحقيقة أن هنري لم يكن جاداً في توبته، بل كانت مناورة قصد بها العودة إلى عرشه قوي النفوذ. ولم يلبث أن عاد حتى نكل بالنبلاء الاقطاعيين الذين تخلوا عنه. وقد ضج هؤلاء من تصرفات هنري واتجهوا إلى روما في مارس ١٠٧٧م وحصلوا من البابا على قرار يقضي بعزله وتعيين رودلف دوق سوابيا خلفاً له، وترتب على ذلك اشتعال الحرب الأهلية في ألمانيا لمدة ثلاث سنوات، الأمر الذي دفع البابا إلى إصدار قرار الحرمان ضد هنري. ولكن إصدار قرارات الحرمان وسحبها جعلها عديمة الجدوى. وتطور الأمر حتى أصدر رجال الدين في ألمانيا قراراً بعزل البابا جريجوري وتعيين البابا كليمنت الثالث (١٠٨٠ ـ ١١٠٠م)، وقد توج هذا البابا هنري امبراطوراً.

تشجع هنري بهذه الأحداث وقاد جيشاً في عام ١٠٨١م واتجه به إلى إيطاليا، فاحتمى البابا في قلعة القديس أنجلو Angelo واستنجد بالنورمان في إيطاليا لمساندته. فدخل النورمان روما واستباحوها ثم انسحبوا ومعهم البابا وظل البابا في منفاه حتى مات عام ١٠٨٥م. ورغم نجاح هنري في عزل البابا إلا أن الصراع على السلطة بين الامبراطورية والكنيسة لم ينته واتخذ نظريات وأفكار وأحداث أخرى في المراحل المقبلة.

من ذلك يتضح أن الصراع الذي قام بين الكنيسة والدولة قد انتابه الغموض وعدم الاستقرار لعدم وضوح النظريات السياسية التي وضعها آباء الكنيسة الأوائل وعلى رأسهم جلاسيوس الذي نادى بنظرية السيفين، فقد تمسك كل فريق بجوانب تخدم قضيته من هذه النظرية، وكانت حجج كل فريق قوية وتساوي حجة الطرف الآخر، فتمسك البابا وأتباعه بجلال سلطة الكنيسة الروحية، وتمسك الامبراطور ورجاله باستقلال كل سلطة عن الأخرى.

الفصل الرابع

التنظيمات الدينية
العسكرية والتبشيرية

وفي خضم الصراع الذي قام بين البابا والامبراطورية وتناول أنصار كل طرف الادعاء بأحقيته في السيطرة على مقدرات الناس، بدأ كل فريق يعمل على تقوية سلطانه ونفوذه. فمن جانب البابوية عمل البابا على السيطرة على جميع رجال الكنيسة الكاثوليكية في أنحاء أوروبا. كما عمل أيضاً على وضع الأديرة والرهبان تحت سلطانه، حتى يمكن القول أن رجال الكنائس والأديرة كانوا جيشاً للباباوية.

ولم تكتف الباباوية بذلك، بل عمدت إلى قيام طوائف عسكرية تضعها تحت سلطانها لاستغلالها وقت الأزمات، كما أسست الباباوية أيضاً بعض الجماعات الدينية للوعظ والتبشير في الأراضي الوثنية في أوروبا وخارجها. وكان من الجماعات العسكرية جماعة الاسبتارية وجماعة الداوية وجماعة التيوتون. ومن الجماعات التبشيرية جماعة الفرنسسكان وجماعة الدومنيكان، وسوف نقدم على الصفحات التالية موجزاً عن هذه الجماعات.

١ ـ هيئة الفرسان الاسبتارية Hospitallers:

يروي بعض المؤرخين أن جذور هيئة الاسبتارية ترجع إلى عام ١٠٧٠م عندما أسس تجار مدينة أمالفي جمعية خيرية في بيمارستان قرب كنيسة القيامة في بيت المقدس، وذلك بغرض العناية بالحجاج الفقراء، ومن ثم أطلق عليهم

فرسان المستشفى التي حرفت باللغة العربية إلى كلمة اسبتارية. وكان هدفها الأول علاج المرضى وإيواء الحجاج ومساعدتهم. ولم يلبث أولئك الاسبتارية أن دخلوا تحت لواء النظام الديري البندكتي، وصاروا يتبعون البابا تبعية مباشرة. وعند وصول الصليبيين إلى بيت المقدس عام ١٠٩٩م وحصارهم لها، قامت هذه الهيئة ـ بحكم درايتهم بأحوال البلاد ـ بتقديم مساعدات قيمة للقوات الصليبية، الأمر الذي سهل على الصليبيين دخول المدينة والاستيلاء عليها في نفس العام. هذا ويرى بعض آخر من المؤرخين أن هذه الجماعة قد تأسست في عام ١٠٩٩م بعد استيلاء الصليبيين على بيت المقدس وذلك بهدف علاج المرضى وإيواء الحجاج المسيحيين الغربيين.

وعلى أية حال فإن هذه الهيئة أخذت تتبلور بعد وقوع بيت المقدس في قبضة الصليبيين، وأصبح لها كيان ثابت مستقل ونظام خاص، ثم تطورت فأصبح أعضاؤها يلبسون مسوح الرهبان ويقاتلون من فوق ظهور الخيل في نفس الوقت، كما عرفت أيضاً هذه الهيئة باسم «فرسان القديس يوحنا». وقد لعبت دوراً كبيراً في تاريخ الحركة الصليبية عندما تحولت إلى القتال، هذا وقد تعاقب على رئاسة هذه الهيئة بعض الرؤساء المصلحين الذين عملوا على إكساب منظمتهم أهمية خاصة في النشاط الصليبي، ساعدها على ذلك حصولهم على كثير من الأراضي والإعانات، فضلاً عن أن كثيراً من كنائس بيت المقدس خصصت عشر دخلها لمساعدة الاسبتارية على النهوض برسالتها. وهكذا أصبح للاسبتارية دور فعال في محاربة المسلمين. وكان ملوك مملكة بيت المقدس الصليبية لا يقومون ولا يقدمون على عمل عسكري إلا باستشارتهم في معظم الأحيان، ومن ذلك ما نلاحظه عند قيام الملك عموري الأول ملك مملكة بيت المقدس (١١٦٢ ـ ١١٧٣م) بمحاولة استرضائهم لمساعدته في فتح مصر وذلك عندما أصدر عموري مرسوماً بتاريخ الحادي

عشر من أكتوبر عام ١١٦٨م يقضي بمنح الاسبتارية جزءاً هاماً من إيراد مصر، ونصيباً كبيراً من دخل أهل المدن المصرية، مثل الفسطاط وتنيس ودمياط والمحلة والاسكندرية وقوص وأطفيح وأسوان والفيوم، وذلك كله من أجل مساعدته في فتح مصر. ويضاف إلى ذلك أيضاً أن بعض الأمراء الصليبيين كانوا يمنحون هذه الهيئة بعض القلاع الصليبية في الشام مثلما فعل بوهمند الثالث أمير أنطاكية (١١٦٣ - ١٢٠١م) وقدم للاسبتارية مجموعة من قلاع أنطاكية في عام ١١٦٥م للدفاع عنها ضد المسلمين بعدما عجز هو نفسه (بوهمند) عن إيقاف زحف المسلمين.

٢ ـ الداوية أو فرسان المعبد Templars:

وإلى جانب الاسبتارية وجدت هيئة الداوية، وقد نشأت هذه الهيئة في أول الأمر على أساس حربي. ويرجع تأسيس هذه المنظمة إلى سنة ١١١٨م عندما وضع أساسها هيودي باينز Huge de Payens وجود فري أف سانت أومر Geodfrey of St. Omer. وقد اختارت هذه الهيئة جزءاً من هيكل سليمان في المسجد الأقصى ببيت المقدس ليكون مقراً لها، ومن هنا جاءت تسميتها باسم فرسان المعبد التي حرفت في اللغة العربية إلى كلمة الداوية. ولم تلبث هذه الهيئة أن تبلورت هي الأخرى واتخذت طابعها الخاص الذي اتصف بالطابع العسكري الديني. وفي عام ١١٢٨م وضعت أنظمتها وقواعدها في مؤتمر تروي Troyes في فرنسا. وبعدما عمل هيو على تنظيم هيئته في فرنسا اتجه إلى إنجلترا لحث الفرسان على الانضمام لهيئته حتى أصبحت تضم نخبة ممتازة من الفرسان والنبلاء الذين جمعوا في الأراضي المقدسة بين الحياة الدنيا والحياة العسكرية. وكان أول عمل تعهد الداوية القيام به هو حماية الطريق بين بيت المقدس وشاطىء البحر، ثم لم يلبثوا أن أسهموا في أعمال أخرى.

ومما نود أن نوضحه في هذا المقام أن تأسيس الداوية من جهة، وتحول

الاسبتارية إلى هيئة عسكرية من جهة أخرى، قد هيأ لمملكة بيت المقدس قوة حربية دائمة ساعدتها على تحقيق كثير من أغراضها، وقد حظيت تلك الهيئات بعطف الملك بلدوين الثالث ملك مملكة بيت المقدس (١١٤٤ - ١١٦٢م) بصفة خاصة، ومقابل ذلك قدمت له المساعدات القيمة، مع أنهما كانا يتبعان للبابوية ولا يقدمان الولاء لغيرها. وقد نمت الداوية والاسبتارية نمواً سريعاً في القرن الثاني عشر وزادت أملاكهما عن طريق الهدايا والهبات والغزو والنهب، حتى صارتا على درجة خطيرة من القوة والثراء واتساع النفوذ. والواقع أن هاتين المنظمتين سدتا فراغاً ضخماً في حياة الصليبيين بالشام، فمن الناحية الروحية، كان هناك كثيرون من الأتقياء الذين عز عليهم أن تحرمهم حياة الزهد والعبادة في ظل الكنيسة أو الدير من المشاركة في محاربة المسلمين، وهؤلاء وجدوا ضالتهم في تلك المنظمات التي جمع أفرادها بين حياة المتعبد وحياة المحارب، كما قام فرسان الاسبتارية والداوية بجهد ضخم في حماية الكيان الصليبي بالشام والذود عنه، وفي محاربة المسلمين وغزو بلادهم ودفع هجماتهم، في وقت قل عدد المحاربين الصليبيين بالشام نتيجة المرض أو الوفاة أو العودة إلى الغرب الأوروبي. ويشهد تاريخ الحروب الصليبية بالشام على أن فرسان الداوية والاسبتارية كانوا أثبت فئات الصليبيين على القتال وأصلبهم عوداً وأكثرهم صبراً وشجاعة، وأنه لولا ما قام به أولئك الفرسان من جهود حربية لانتهى أجل الكيان الصليبي بالشام قبل نهاية القرن الثالث عشر بمدة طويلة. على أننا نلاحظ أنه إذا كانت تلك الهيئات قد استطاعت أن تقوم بدور كامل في أول الأمر، فإنها لم تلبث أن تحولت عن مبادئها وأغراضها عندما ازدادت امتيازاتها وكثرت ثروتها وأخذت تتدخل فيما لا يعنيها، هذا إلى جانب أنها أصبحت كنيسة داخل الكنيسة، ولم يحجم رؤساؤها الكاثوليك عن الدخول في منازعات مع بطريق القسطنطينية الأرثوذكسي.

هيئة الفرسان التيوتون Teutonic:

لم تسهم ألمانيا إلا بقدر قليل في الحملة الصليبية الثالثة، نظراً لوفاة الامبراطور فريدريك باربروسا Frederick Barbarossa (١١٥٢ - ١١٩٠م) وعندما خلفه ابنه هنري السادس Henry VI (١١٩٠ - ١١٩٧م) حاول أن يجعل من الامبراطورية الرومانية امبراطورية دولية، لذلك كان أول عمل قام به بعدما استقام له الأمر في أوروبا، هو استعادة ما كان للألمان من مكانة في الأراضي المقدسة ببلاد الشام. لذلك بادر بإرسال حملة صليبية ألمانية إلى بلاد الشام مباشرة، وقد وصلت هذه الحملة إلى مدينة عكا في أغسطس ١١٩٧م. ولقد قامت هذه الحملة بنشاط عسكري محدود في بلاد الشام، إذ اقتصر على بعض الاشتباكات بين المسلمين والصليبيين وعلى هجوم المسلمين على مدينتي صور وصيدا وسقوط بيروت في يد الصليبيين. وتوقف نشاط الحملة بسبب وفاة الامبراطور هنري السادس، فقرر زعماؤها العودة إلى أوروبا.

والواقع أن الطائفتين الدينيتين العسكريتين وهما طائفتا الاسبتارية والداوية، كانتا تعتبران من الناحية الرسمية ذات صفة دولية، ولكن لم يكن في صفوفهما إلا عدد قليل من الألمان. وأثناء الحملة الصليبية الثالثة أقام بعض التجار الألمان خاصة من مدينتي برمن Bremen ولوبيك Lubeck فندقاً في مدينة عكا يأوي إليه الألمان الصليبيون، وكان هذا الفندق أو المنزل قد أقيم على الأسس نفسها التي قامت عليها جماعة الاسبتارية، وتم تدشينه باسم السيدة مريم العذراء وتولى رعاية الصليبيين الألمان.

وعندما تقرر رحيل الحملة الألمانية التي قدمت في أغسطس ١١٩٧م، عزم جماعة من الفرسان الصليبيين الألمان على ألا يعودوا مباشرة إلى أوطانهم، فانضم هؤلاء إلى النزل الذي أقيم في مدينة عكا. وفي عام ١١٩٨م اعترف البابا أنوسنت الثالث Innocent III (١١٩٨ - ١٢١٦م) بأنها طائفة عسكرية

وعرفت باسم جماعة التيتون. ويقال أن كونراد أسقف مدينة هيلد شهايم ومتولي الوثائق الامبراطورية Conrad, Bishop of Hildesheim, Imperial Chancellor أدرك أهمية قيام طائفة ألمانية عسكرية في بلاد الشام، لذلك يعتبر كونراد هذا مسؤولاً إلى حد كبير عن قيامها. ولم تلبث هذه الطائفة أن حصلت على بعض الأوقاف المؤلفة من الضياع الخصبة في ألمانيا، كما امتلكت بعض القلاع في بلاد الشام. وأول ما آل إليها البرج المقام على باب القديس نقولا في عكا The Gate of St. Nicholas at Acre وهو البرج الذي قدمه إلى الطائفة الملك عموري ملك مملكة بيت المقدس الاسمية. ولم تلبث هذه الطائفة أن اشترت قلعة مونتفورت Montfort وأطلقت عليها اسم قلعة شتاركنبرج Starkenberg. وقد ساهمت هذه الطائفة بدور كبير في الحروب الصليبية في بلاد الشام، ولعبت أيضاً دوراً كبيراً في أوروبا من أجل خدمة القضية المسيحية في العصور الوسطى، وكانت هيئة تابعة للبابا وتأتمر بأمره ولا تخضع للحكام أو الملوك. وكان يتولى أمر هذه الطائفة على مستوى العالم رئيس يعرف باسم مقدم الطائفة.

٤ ـ جماعة الفرنشيسكان:

يرجع تأسيس هذه الجماعة إلى القديس فرنسيس Francis واسمه الأصلي جيوفاني فرانسسكو برناردو، المولود في مدينة أسيس Assisi وهي بلدة صغيرة في إقليم أمبريا بأواسط إيطاليا. وكان مولده في عام ١١٨١ ـ ١١٨٢م، وانتهت حياته في عام ١٢٢٦. وقد عرف باسم فرنسيس أف أسيس نسبة إلى مسقط رأسه. وكان أبوه تاجراً غنياً من تجار الأقمشة، وغدا فرنسيس شاباً مرحاً معطاء، يهوى الفروسية والحياة العسكرية، ثم طرأ على حياته ما جعله يتغير تغيراً كلياً، فقد اشترك ذات يوم في معركة دارت بين بلدته وبين مدينة بيروجيا، وانتهى الأمر بوقوعه أسيراً في أيدي أعدائه حيث مرض لبعض الوقت، وأثناء فترة

المرض والمعاناة من الأسر تكشفت الصفات الدينية التي انطوت عليها نفسه من حب خالص وبساطة متناهية ولطف ومرح مع سرعة الاستجابة لآلام الآخرين، هذا بالإضافة إلى النجدة والدماثة والرمزية الرفيعة. وقد جعلت هذه الصفات من القديس فرنسيس تميمة ساحرة التف حولها المسيحيون على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم.

ويروى عن القديس فرنسيس أنه لقي ذات يوم رجلاً أبرص، فنزل عن بغلته وقبّل الرجل دون أن يتحرج. وأنه استمع ذات مرة لصوت يهتف به أن يقوم بإصلاح كنيسة خربة قرب أسيس فتنسك وانقطع عن أهله جميعاً وعاش على صدقات المتصدقين، وعمل بيديه في ترميم الكنائس المهجورة بالجهات المجاورة لبلدته. ويروى أيضاً أن القديس فرنسيس استمع في الرابع والعشرين من فبراير عام ١٠٢٨م إلى واعظ كنيسة بلدته يقرأ الأصحاح العاشر من إنجيل متى، ونصه «وفيما أنتم ذاهبون اكرزوا قائلين أنه قد اقترب ملكوت السموات، اشفوا المرضى، أبرئوا الأبرص، وأقيموا الموتى وأخرجوا الشياطين، مجاناً أخذتم، مجاناً أعطوا، لا تقتنوا في مناطقكم ذهباً ولا فضة ولا نحاساً، ولا تتخذوا مزوداً في الطريق، ولا ثوبين ولا خفين ولا عصا، لأن الأجير مستحق لأجره»، فأصابت هذه الكلمات هوى في قلب فرنسيس، فانطلق على وجهه في العالم حافي القدمين يدعو إلى التوبة.

وكان القديس فرنسيس يرى أن العالم بحاجة كبيرة إلى التوبة، فالأحوال الدينية على أشد ما تكون من القلق والاضطراب، والمؤسسات الديرية العظيمة غدت - بعد حماستها الأولى - راضية بالانغماس في إدارة ممتلكاتها وبيع أصواف الأغنام، والاضطلاع بمختلف المسؤوليات التي تنجم عادة عن امتلاك الأراضي. وأدهى من ذلك أن أعظم البابوات نفوذاً وسلطة وهو البابا أنوسنت الثالث أخذ يجري وراء مشاريع دنيوية ضخمة، دون أن يأبه لما راح في سبيل

تلك المشاريع من دماء، وحارت عقول كثيرة من هول الاختلاف بين ما كانت عليه المسيحية الأولى، وما أصبحت فيه الكنيسة من دعة وعافية وطموح. وذاعت النبوءات بين الناس باقتراب عصر جديد عماده المحبة وقوامه روح النفس، لإزالة ما انغمر فيه العالم من استهتار بالقانون والرحمة الإلهية، وانتشرت الهرطقات بين الطبقة الفقيرة التي لم يمسها شيء من التربية أو التعليم، وكان انتشارها احتجاجاً على ما ناءت به تلك الطبقات من المطالب الدينية، وسخطاً من المادية التي خالها الناس من عمل الشيطان، حتى قيل إنه كان في مدينة ميلان وحدها سبعة عشر مذهباً هرطقياً. وفي إيطاليا بالذات وهي البلد الذي خربته الحرب الأهلية والكراهية والأحقاد، أخذ الناس يتلمسون من البابوية شيئاً يستطيعون الركون إليه في حياتهم المضطربة القلقة دون أن تستطيع البابوية أن تمدهم بشيء لأنها - وهي مصدر الفطنة والدراية بالقانون الكنسي، ومصدر العدل الخالص والقسطاط المستقيم - عاشت بعيدة كل البعد عن الفقير والبائس والمحروم.

ولذا كان أنوسنت الثالث حكيماً كل الحكمة حين أقر بعد شيء من التردد طريقة القديس فرنسيس، وحين أجاز لهذا القديس أن يصبح قسيساً داخل الهيئة الكنسية، فاندمجت بذلك في سلك الكنيسة قوة دينية هائلة لو لم تندمج في صفوفها لكانت خسارتها فادحة. وقد أطلق أيضاً على جماعة الفرنسيسكان إسم الإخوان الفقراء Fratres Minores أو الفقراء الرماديين Grey Friars إشارة إلى لون طيالسهم، أو الفقراء فقط Minorites من غير صفة ما، كما يسمى أيضاً الإخوان الفرنسيسكان باسم الكورديليين Cordeliers إشارة إلى الحبل الذي يشدون به أوساطهم. والمهم أن أولئك الإخوان انتشروا في أيطاليا، يعظون بالإيطالية بين قومهم ويدعون إلى التقشف والتوبة حيثما وجدوا إلى الدعوة سبيلاً بمختلف القرى الصغيرة على بعد مزارها، وفي الأحياء الفقيرة

بالمدن الكبيرة رغم هرطقتها. وقد زاد في قوة تلك الحركة أن دعاتها الأولين لم يكونوا من رجال الدين أو من المدرسين المتمرسين بأساليب الجدل والحوار والإقناع، لأن الدعوة الخالية من المحسنات اللفظية أدخل إلى قلوب الطبقات الأمية وعقولها حين يلقيها إليهم - في لغتهم الدارجة - رجال ونساء اتخذوا من جمال التقشف والقناعة والمحبة والتواضع شعائر لأنفسهم، وجعلوا من تلك الشعائر أساساً لمواعظهم. وبفضل تلك القوة الدينية الدافقة انقلب الذين لم يكن لهم من الإيمان فيما مضى إلا الاسم فأصبحوا متمسكين بالدين، وأخذ الذين تهرطقوا في التخلص من هرطقاتهم. والخلاصة أنه ليس من المبالغة في قول أن تجنيب أيطاليا ويلات حملة صليبية - على غرار الحملة التي أنزلت بالالبيجنسيين عام ١٢١٣م - إنما يرجع إلى القديس فرنسيس وتلاميذه الذين أشبعوا الإيطاليين من طعام وطيب سوغته الكنيسة، بعد أن بدا أن الإيطاليين لن يجدوا شبعا إلا عن طريق الثورة الجامحة والعصيان.

وإذا كان القديس فرنسيس قد نجح في حقن الدماء في أيطاليا، فإنه حاول أيضاً حقن الدماء بين الصليبيين وبين المصريين. ذلك أنه مع مطلع القرن الثالث عشر الميلادي بدأ الغرب الأوروبي يعمل على الاستيلاء على مصر باعتبارها حصن الإسلام المنيع ومركز إمداده بالمال والسلاح والمؤن والرجال، ومنها تخرج دائماً صيحة الجهاد ضد المعتدي الأثيم، وعلى ذلك ألقت البابوية بكل ثقلها بفرض السيطرة على مصر، وأعدت لذلك حملة صليبية ضخمة تعرف باسم الحملة الصليبية الخامسة أو حملة جان دي برين الصليبية على مصر (١٢١٨ - ١٢٢١م) وقد نجحت هذه الحملة في الوصول إلى مصر والاستيلاء على مدينة دمياط في أواخر عام ١٢١٩م، ولكن صمود الشعب المصري ولأسباب أخرى فشلت الحملة وخرجت من مصر تجر وراءها عار الهزيمة والخذلان. وما نود أن نسجله في هذا المقام هو الدور الذي قام به القديس

فرنسيس، فقد حضر فرنسيس إلى مدينة دمياط في سبتمبر عام ١٢١٩م، أي قبل سقوط دمياط حيث كانت هناك بعض العروض السلمية التي قدمها السلطان الكامل للصليبيين بغرض الجلاء عن مصر. وبينما تجرى المفاوضات في مجراها الفاشل جاء إلى المعسكر الصليبي في دمياط رجل مشرف على الأربعين من العمر بالي الثياب وليس بمظهره إلا ما يثير سخرية الجاهل، وكان هذا الرجل هو القديس فرنسيس، وقد وجد فرنسيس الزعامات الصليبية مختلفة حول قبول عرض السلطان بالصلح مع الصليبيين، واشترك فرنسيس في النقاش المضطرم ونصح بقبول عروض السلطان حقنا للدماء، غير أن نصيحته لم تلق مجيباً، فرحل عن المعسكر الصليبي إلى أطراف معسكر المسلمين في فارسكور، حيث قبض عليه الحراس المصريون دون أن يبدي أية مقاومة، وهو يتكلم كلاماً لم يفهم أحد منه شيئاً سوى لفظ «صلدان»، يريد بذلك أنه يرغب في المثول بين يدي السلطان الكامل. وأخيراً وجد القديس نفسه في حضرة السلطان الكامل، تحيط به حاشية قليلة من قادته وتراجمته. وشرح القديس للسلطان سبب قدومه إليه واستأذن أن يعظه ويصف له المسيحية، ويدعوه إليها، وأذن السلطان للقديس في الكلام واستمع له في دماثة المتمكن من عقيدته المحترم لعقيدة غيره.

ومما يدعو إلى الالتفات هنا، أن الكامل لم يجادل القديس فرنسيس فيما قال، ولم يستدع أحد من علمائه لمجادلته، بل اكتفى بالمبالغة في إكرامه. واكتفى القديس بدوره في الإمعان في إطراء السلطان، بعد أن أوصاه بحسن معاملة الأسرى من الصليبيين، وطلب منه أيضاً إعطاء سدانة كنيسة القيامة إلى الإخوان الفرنسيسكان، ثم استأذن القديس السلطان في الاتصال بالجنود الأيوبيين المسلمين، والحديث إليهم، فأذن له، وظل القديس المسيحي يتقلب في معسكر المسلمين بضعة أيام حتى قرر الرحيل، فرده السلطان الكامل محروساً إلى أطراف معسكر الصليبيين. ورجع القديس إلى أصحابه ليخبرهم بما شهد وسمع من

أحوال المسلمين وسلطانهم، ولينذرهم بما عساه يتطور إليه مشروع الهجوم على دمياط، وليكرر عليهم فوائد عروض السلطان. لكنه وجد النية معقودة على الحرب، وهي عكس ما أراد أن يسهم في خدمة المسيحية، فاقتنع بأن لا مصلحة في مقامه، ونفض تراب المعسكر الصليبي عن قدميه، ويمم نحو الشام وفلسطين بإذن من السلطان الكامل، حيث أقام بضع سنوات ليؤسس للإخوان الفرنسيسكان نواة أعمالهم في سدانة كنيسة القيامة ببيت المقدس، حتى العصر الحاضر.

٥ ـ جماعة الدومنيكان:

يرجع تأسيس هذه الجماعة في عام ١٢١٥م إلى القديس دومنيك Dominic (١١٧٠ - ١٢٢١م) الإسباني الأصل. وكان القديس دومنيك قد تعلم في إحدى المدارس اللاهوتية التي تؤهل أبنائها لوظائف الكنيسة، ومن ثم أصبح من كبار الموظفين الكنسيين في إحدى الكاتدرائيات الإسبانية، ثم طرأ على حياته ما غيرها تمام التغيير، ذلك أن هرطقيا من هراطقة مدينة تولوز صادف القديس وهو يعمل في الحملة الصليبية ضد الألبيجنسيين، وجادله جدالاً جعل غايته الكبرى طوال حياته أن يحمي الإيمان الصحيح من دعاة الهرطقة الألبيجنسية[1] - أو الكاثرية - التي اجتاحت جميع ما خالفها من عقائد قديمة

(١) الألبيجنسية: حركة دينية ظهرت بجنوب فرنسا في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي، وهي تنكر على الكنيسة الكاثوليكية ورجال الدين ما انغمسوا فيه من مباذل ومفاسد وفتك. واشتقت هذه التسمية من كلمة - Albi - وهي مدينة بأقصى الجنوب من فرنسا الحالية لانتشار الحركة منها إلى غيرها من البلاد الفرنسية الجنوبية. ولهذه الحركة تسمية أخرى وهي الكاثريين Catharists أي المتطهرين لأن أتباعها دعوا إلى التطهر والتخلص من الشر والخطايا الناجمة عن التعلق بالدنيوية والاستسلام للماديات، وحرموا على أنفسهم التملك والزواج وأكل لحوم الحيوان وسفك الدماء.

بجنوب فرنسا. وظل دومنيك خلال الإحدى عشرة سنة (١٢٠٥ - ١٢١٦م) التي ناضلت فيها البابوية ضد الألبيجنسية، يناضل هو تلك الحركة في ميدانها، بالقيام بين الألبيجنسيين بتفسير العقيدة الصحيحة ودحض الهرطقات حتى جمع طائفة على شاكلته من الواعظين المتوقدين حماسة للدين.

واقتنع بذلك القديس الإسباني، منذ المرحلة الأولى من هذا النضال بأن السبيل إلى التغلب على الألبيجنسية لا يتأتى إلا عن طريق مقارعة الحجة بالحجة، ومقاومة القوة الخلقية عند الألبيجنسيين بقوة مساوية. وتفصيل ذلك أن أولئك الألبيجنسيين اعتنقوا طريقة متطرفة في الزهد وراضوا عليها أنفسهم إلى حد كبير، وجعلوا من لزوميات الداخل في طريقهم أن يتخذ في حفل ترسيمه Consolamentum خيطاً مقدساً، كما يفعل براهمة الهند، وأن يتبرأ من أعمال الشيطان الرجيم والكنيسة الكاثوليكية. ونزولاً على الاعتقاد بأن المادة في ذاتها شر وبلاء، حرّم الألبيجنسيين الزواج، وعاشوا على الخضروات وأنكروا سفك الدماء في السلم أو الحرب على السواء. غير أن بلوغ مرتبة الكمال في هذه المدرسة الصارمة - القائمة على مبدأ التصوف وتهذيب النفس بالتقشف، لم يكن منتظراً أو مستطاعاً لدى جميع الألبيجنسيين، بل اقتصر على الذين يطيقون بلوغ هذه المرتبة، وهم قليلون، وأولئك إذا ماتوا استحالوا - على حد قول الألبيجنسيين - إلى أجسام روحانية دون توقف أو حساب، وتعين على الكنيسة أن تجعل أرواحهم المصطفاة الطاهرة موضع التقديس والإجلال. وتلفت دومنيك حوله، فأبصر أن الألبيجنسي بجنوب فرنسا سوف يتغلب بتقشفه وروحه وروحانيته على المبعوثين البابويين والرؤساء الديريين الذين أفسدتهم نعومة الحياة، وسوف يعجز هؤلاء عن ارجاعه إلى حظيرة المسيحية. ومن أجل ذلك أخذ دومنيك على نفسه - وهو الإسباني الذكي - أن يعيش طوعاً عيشة المتقشف، ودعا إخوانه ومريديه أن يحذوا حذوه، لا حبا في التقشف والروحانية، بل ابتغاء

لوسيلة من وسائل التأثير في الناس. ثم التقى دومنيك بالقديس فرنسيس في إيطاليا، حيث تحقق لديه في صورة واضحة أن الإعراض عن متاع الدنيا ليس أداة للنضال ضد الهرطقة الألبيجنسية المتطهرة بجنوب فرنسا فحسب، بل مصدراً فياضاً بالقوة الروحية لكل مكان وزمان. ولذا عقد دومنيك النية على تأسيس هيئة للوعظ والإرشاد بكون الفقر عروتها الوثقى، وتكون طاعتها لرئيس هيئتها وللبابوية مطلقة. وبارك البابا أنوسنت الثالث ذلك المشروع سنة ١٢١٥م، كما بارك مشروع القديس فرنسيس من قبل. وقد أطلق على أتباع القديس دومنيك اسم الاخوان الواعظين Preaching Friars والإخوان السود Black Friars إشارة إلى لون طيالسهم. ويلاحظ أنه أطلق عليهم وعلى الفرنسيسكان كذلك اسم الإخوان الفقراء Mondicant Friars إشارة إلى اتخاذهم الفقر والتسول وسيلة للعيش والاتصال بالناس. والمهم أنه أصبح للبابوية جيش كبير من المخلصين للدين.

ومن الواضح أن ذلك الجيش الذي صار في خدمة البابوية اختلف عن أي جيش سبق انضواؤه تحت لوائها، لأن الإخوان الفرنسيسكان والدومنيكان كانوا على أهبة الاستعداد للذهاب إلى كل مكان، والقيام بجميع ما يطلب إليهم أن يقوموا به من أعمال بعيدة الأسفار، أو كبيرة الأخطار، لأن الأسفار والأخطار لم تكن شيئاً عند أولئك الرجال الذين وهبوا أنفسهم للخدمة في سبيل الدين، وعاشوا خارجين عن سلطة الأسقفيات، مستقلين عن كل أسقف ما عدا أسقف روما، وهو البابا، وكذا قل أن كان بأوروبا إقليم لم يتسرب إليه أخ من أولئك الإخوان، وفي قلبه نفحة من نفحات الخدمة في سبيل الدين. ولذا ندر أو قل كذلك أن قام من المبشرين في مختلف العصور بمثل ما قام به الفرنسيسكانيون والدومنيكانيون في البلاد الخارجة عن دائرة المسيحية، إذ تنقلوا بين مراكش وتونس، وارتحلوا إلى فارس والهند وأقاصي أجزاء الصين، ووعظوا أخلاط العامة

في موانىء الشام. على أن جهودهم لم تقتصر على الخدمة الدينية والتبشير، لأن القديس دومنيك أراد أن تهتم طريقته وأهلها بالعلم، بعد أن وضح له أن الوقت حان للدفاع عن الإيمان ضد خصومه من العقليين، فاستعاض شرط التعليم - وهو شرط غير مألوف وقتذاك - عن شرط العمل اليدوي الذي تطلبته الديرية البندكتية، في القرن السادس الميلادي. ومن ثم غدا فرضاً على الدومنيكانيين أن يعدوا أنفسهم للكفاح العقلي والعمل المتواصل في ميادين الهرطقة والخطر على الدين. ثم لم يلبث الفرنسيسكانيون كذلك حتى طرحوا كراهية زعيمهم القديس فرنسيس للتعليم من باب التقوى، وأقبلوا على العلم والمعرفة التي سبقهم إليها الدومنيكانيون، فملأوا الجامعات، وأسهموا في علوم اللاهوت. وإذا فخر الدومنيكانيون على الفرنسيسكانيون بالعبقريين «ألبرت العظيم وتوما الاكويني»، فأعظم عباقرة العصور الوسطى كان فرنسيسكانيا من أكسفورد وهو «روجر بيكون» الذي اتسمت نظرياته وتجاربه بالجرأة البالغة، وامتاز عقله بالعمق وسعة الأفق.

وهناك نقطة أخيرة حول جماعة الفرنسيسكان والدومنيكان وهي موضوع التملك عند أولئك الذين وهبوا أنفسهم لخدمة الدين، وخلاصته من الناحية النظرية أن الإخوان لا يتملكون شيئاً من متاع الدنيا، ولكن الفرنسيسكان والدومنيكان في الواقع تملكوا الكثير من الأراضي والبيوت والأموال، ومما وقفه الواقفون باسمهم على البابوية، أو على مدينة من المدن، أو على فرد من الأفراد. غير أنه مهما أنكر الروحانيون من الفرنسيسكان والدومنيكان على أنفسهم وحركتهم مبدأ التملك، فمن الواضح أن قيام الإخوان بأعباء واجباتهم الرسولية في صورة جدية أو متصلة - ولا سيما في المدن - أوجب شيئاً من الأوقاف للصرف من دخلها على حاجاتهم الضرورية، ثم لم يلبث الفرنسيسكان والدومنيكان أن أصبحوا من أهل الثروة، فجر عليهم ذلك ما تجره الثروة على أصحابها من أخطار. ولم ينته القرن الثالث عشر الميلادي حتى أضحى الإخوان

موضع الاتهام بالترف والبخل والجشع. ولم تكن هذه هي التهم الوحيدة، لأن وعظ الجماهير - مع اشتهار الواعظ وطائفته بالثروة - جعل الإخوان عرضة لاتهامات أخرى. والواقع أن بعض متأخري الواعظين من الإخوان الفرنسيسكان والدومنيكان عمل ما لا يعمل من قلة الحشمة، وقلة الإدراك، وقلة العلم، في سبيل التأثير في جماهيره وتسليتها، حتى غدا الإخوان في نظر الناس من أهل القرى طائفة من المتشردين الفضوليين المهرجين، بالقياس إلى الرهبان مهما بلغوا من حب العافية والخمول، وإلى القساوسة مهما بلغوا من التزمت والجمود.

النظريات السياسية في نهاية العصور الوسطى

كان القرن الثالث عشر من ألمع الأزمنة في تاريخ أوروبا الوسيط، ويرجع ذلك إلى النشاط العلمي الذي قام على أكتاف المعاهد العلمية والجامعات. وأيضاً إلى نشاط جماعتي الرهبان الفرنسيسكان والدومنيكان، ومما لا شك فيه أن هذا النشاط لم يأت من فراغ بل اعتمد على التراث اليوناني أو الروماني وأخيراً الحضارة الإسلامية. وقد ظهرت مؤلفات أرسطو في كثير من ترجمات العلماء العرب في هذه المرحلة، وأدى ذلك إلى فتح آفاق جديدة عند المفكرين الأوروبيين. ففي أوائل العصور الوسطى لم يكن لدى الناس سوى مؤلفات أرسطو في علم المنطق، ولكن مع نهاية العصور الوسطى وخاصة في القرن الثالث عشر بدأ الناس يتعرفون على معظم مؤلفاته العلمية، فقد وجدوها في ترجمات عربية، أو ترجمت مباشرة من اليونانية إلى اللاتينية، ولعل ما قام به مركز طليطلة للترجمة قد فتح آفاقاً جديدة في هذا الجانب، فبحكم وجود هذه المدينة في الأندلس وبالقرب من الشمال الافريقي أتاح لها الحصول على الترجمة العربية لمؤلفات أرسطو.

ومما يعنينا في هذا المجال هو كتاب السياسة Politics الذي ترجمه وليم ميربيك William of Moerbeke حوالي عام ١٢٦٠م عن النص اليوناني مباشرة، وقد أحدث هذا الكتاب حدثاً عظيماً في تاريخ الفكر السياسي في أوروبا العصور الوسطى في تلك المرحلة. فقد تعرف الناس على فلسفة أرسطو

بعمق أدى إلى تطور النهضة الفكرية في غرب أوروبا بعدما تعرف الناس على الصورة الحقيقية للحياة الفكرية في بلاد اليونان. وعلى أية حال لم يكن من السهل تطبيق نظريات أرسطو السياسية التي تعتمد على أصول وثنية في مجتمع العصور الوسطى في غرب أوروبا التي تعتمد على الكاثوليكية المسيحية، بل كانت تحتاج إلى كثير من التعديل لكي تلائم مفهوم العصور الوسطى المسيحية. ومن هنا ظهر بعض المفكرين السياسيين الذين أثروا نهاية العصور الوسطى بالنظريات السياسية في وقت كانت أوروبا في شدة الحاجة إلى مثل هذه النظريات لمحاولة توفيق الأوضاع بين الناس والدولة، وبين الدولة والبابوية. ومما ظهر في هذه المرحلة من المفكرين كان يوحنا أف سالسبري John of Salisbury، وتوماس الأكويني Thomas Aquinas، وبطرس دوبوا Pierre Dubois، ودانتي اليجيري Dante Alighieri. وسوف نعرض في الصفحات التالية أهم الأفكار التي قدموها حول النظم السياسية.

١ ـ يوحنا أف سالزبوري:

عاش يوحنا أف سالزبوري في القرن الثاني عشر الميلادي (١١١٧ ـ ١١٨٠م) وهو إنجليزي تأثر بالشك ولكنه لم يتماد في شكه إلى الارتياب المطلق، ولعل أهم ما كتبه هو كتاب في الأخلاق والسياسة Policraticus وقد وضعه حوالي عام ١١٥٩م. وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه وضع قبل إحياء فلسفة أرسطو، وأنه كان أول محاولة في العصور الوسطى لدراسة الفلسفة السياسية دراسة متكاملة منظمة. ورغم أن يوحنا كان يعيش عصر الأقطاع إلا أن ما كتبه لم يتأثر بهذا النوع من نظم الحكم، فقد كان يرى وجود أمة تحكمها سلطة عامة تعمل لمصلحة الجميع، وأن تكون هذه السلطة سلطة شرعية. ولعله في ذلك قد تأثر بما وصل إليه من كتابات شيشرون Cicero (١٠٦ ـ ٤٣ق.م) السياسي والخطيب الروماني:

وقد عرّف يوحنا أف سالزبوري القانون بأنه رباط دائم يسري على جميع العلاقات الإنسانية بما فيها علاقة الحاكم بالمحكومين، وعلى ذلك فالقانون يسري على الملك والرعية. وقد تمسك يوحنا بهذه النظرية ولكنه فرق بين الحاكم العادل والحاكم المستبد، وذهب إلى أن قتل الحاكم المستبد مشروع ويتسم بالعدالة والقصاص، وأن الحاكم الذي يغتصب الحكم بالسيف خليق بأن يموت بالسيف. ووصف الحاكم العادل بأنه الذي يطيع القانون ويحكم بين الناس بموجب هذا القانون وأن يكون في خدمة الرعية، وأنه بموجب هذا القانون قد أصبح ملكاً على الناس. ونلاحظ أن مثل هذه الفكرة قد خالفت بعض الأفكار التي سادت في مطلع العصور الوسطى.

٢ ــ توماس الأكويني:

ولد توماس في عام ١٢٢٥م، وتوفي عام ١٢٧٤م، وهو إيطالي ابن كونت دي أكوينو، وقد تعلم في نابلي ثم التحق بجماعة الدومنيكان، ثم ذهب إلى باريس وتعلم على يدي ألبرت الأكبر Albert the Great (١٢٠٦ - ١٢٨٠م) الذي صحبه معه إلى كولونيا، ثم عاد إلى باريس مرة أخرى واشتغل بالتعليم والبحث.

وفي الوقت الذي ولد فيه توماس كان الفكر المسيحي قد وصل إلى درجة كبيرة من التطور وأصبح يتقبل مؤلفات أرسطو التي كانت توصف بالالحاد. وليس ذلك فحسب، بل أصبحت مؤلفات أرسطو في السياسة مذهباً في الفلسفة الكاثوليكية بعدما اصطبغت بالديانة المسيحية.

وتتلخص نظريات توماس بأنها تجربة يراد بها التوحيد العام والنظام الشامل المدخل إليها الوفاق والتنسيق، وكان توماس يرى أن الله والطبيعة أكبر وأوسع وأغنى من غيرهما، وأن بوسعهما أن يجمعا كل الخلافات التي تقع على الأرض. وأن العلوم الإنسانية تكون وحدة واحدة، ولكن هناك علوماً تختص

بنوع معين من المعرفة وأن هذه العلوم واسعة المدى ولكنها غير واسعة الانتشار. ويضع توماس علم الفلسفة فوق هذه العلوم الإنسانية، ويرتفع فوق علم الفلسفة علم اللاهوت وهو علم يعتمد على الوحي الالهي، وبذلك فهو يعلو على العقل. وبذلك وضع توماس علم اللاهوت في القمة يليه علم الفلسفة ثم بقية العلوم. وذكر توماس أنه بالرغم من أن الوحي الإلهي يعلو على العقل إلا أنه لا يتعارض معه بأي حال من الأحوال.

وعلى هذه الصورة ونظامها رأى أن الكون أيضاً عبارة عن نظام مرتب، يبدأ من القمة حيث الله، وينتهي إلى أسفل حيث أقل المخلوقات. وكل كائن من هذه المخلوقات يعمل حسب طبيعته محاولاً عن طريق الخير والكمال الوصول إلى درجة أعلى حيث يسيطر الأعلى على الأدنى، كما يسيطر الله على العالم، أو كما تسيطر الروح على الجسد. ولكل مخلوق على الأرض مركزه وله حقوقه وعليه واجباته وله قيمته مهما كان مركزه، وعليه أن يسهم في بناء المجتمع للوصول به إلى حد الكمال، والمقصود بذلك تسخير الجميع للوصول إلى هدف محدد. ويضع توماس للطبيعة البشرية مركزاً فريداً بين مخلوقات الله لأن الإنسان يملك جسداً وروحاً وأصبح أقرب المخلوقات إلى الله.

وعلى هذه الصورة التي رسمتها الطبيعة وضع توماس نظريته وفهمه للحياة الاجتماعية والسياسية. فقد رأى أن المجتمع كالطبيعة له أهداف تقضي بأن يخدم الأدنى الأعلى ويطيعه. وسار توماس على نهج أرسطو عندما وصف المجتمع بأنه عبارة عن خدمات ومنافع من أجل الوصول إلى حياة سعيدة يسهم الجميع في بنائها. فالزراع والصناع يمدون الناس بالاحتياجات المادية، ورجال الدين يسهمون بالصلوات والوعظ والإرشاد وإقامة الشعائر الدينية. وعلى ذلك يتطلب الأمر إقامة حكومة لترعي هذا النظام.

وقد شبه توماس الأكويني قيام الدول ونظم الحكم فيها وتخطيط المدن

والقرى وإقامة الجسور والقلاع والأسواق، شبه ذلك بالعناية الإلهية التي يخلق الله بها الناس ويتولى أمرهم. ومن هنا يتضح أن الحكم أصبح أمانة في أعناق الناس جميعاً، والحاكم مثل أفراد الرعية له عذره فيما يفعله لأنه يحاول أن يسهم في رفاهية الدولة، وأن سلطته التي استمدها من الله هي وظيفة المقصود بها إقامة حياة سعيدة للرعية.

ومن ذلك يتضح أن الغاية الأخلاقية للحكومة تعلو وتسمو على أي هدف آخر، وأن واجب الملك هو تنظيم العمل داخل دولته من أجل حياة أفضل، وهذا الهدف هو هدف جميع المواطنين، ولا شك أن مثل هذا النظام سوف يصل في النهاية إلى الخير في المجتمع الدنيوي ثم إلى حياة علوية خالدة. والحياة العلوية أمر يفوق طاقة البشر ولا يتولى أمره الحكام، بل يرعاه رجال الدين.

واعتبر توماس أن الحياة السياسية المنظمة من الأسباب التي توصل إلى الغاية العلوية، ويؤكد أن الواجب الرئيسي للملك هو وضع الأسس اللازمة لسعادة البشر، وعليه أن يرعى النظام ويقر الأمن وأن يكون حق القضاء والدفاع مكفول للجميع، وأن يسير ذلك كله وفقاً للقانون.

وهاجم توماس الأكويني طغيان الحكام، وكان يرى أن مقاومة الحكام المستبدين عمل يقوم به الناس جميعاً، ولكنه اشترط على الذين يقاوموا الملك لطغيانه أن يتحققوا من أن عملهم أقل ضرراً من الفساد الذي قاموا لمواجهته، ولم يعتبر توماس أن مقاومة الظلم فتنة طالما لها ما يبررها وان كان يعتبر الفتنة من الكبائر.

واهتم توماس بالقيود الأخلاقية التي تفرض على الحكام أو الملوك، واعتبر النظام الملكي أفضل أنواع نظم الحكم، ولكنه أكد على قانونية الحكومة الصالحة، إلا أنه لم يحدد بدقة السلطة القانونية للملك، ولعل ذلك مرجعه إلى الصراع

الذي قام بين الإمبراطورية والباباوية وأنه لم يشأ الدخول صراحة في مثل هذه الموضوعات الشائكة.

وعن علاج أو مقاومة الحكام المستبدين، فقد أشار توماس إلى افتراض وجود نوعين من الحكام، الأول يستمد سلطته من الشعب، وفي هذه الحالة يكون للشعب الحق في أن يطبق الشروط التي تولى بموجبها الملك حكم الشعب. والثاني وجود حاكم تابع لحاكم سياسي أكبر منه، وهنا وجب على المواطنين رفع الأمر إلى الرئيس الأعلى.

واهتم توماس بالقانون أكثر من اهتمامه بالنظريات السياسية، ولكنه نزل بالتعريف القانوني أو الدستوري للسلطة الشرعية إلى منزلة ثانوية، واعتبر الحكام غير الشرعيين معتدين وثائرين ضد النظام الإلهي الذي يدبر شؤون العالم بالدرجة الأولى وان كانوا معتدين أيضاً على حقوق الإنسان بالدرجة الثانية.

وقسم توماس القانون إلى أقسام أربعة هي القانون الأزلي، والقانون الطبيعي، والقانون الإلهي، والقانون الإنساني. والقانون الأخير فقط من عمل الإنسان.

والقانون الأزلي يطابق من الوجهة العملية التدبير الإلهي، لأنه الوضع الأزلي للحكمة الإلهية التي تنظم الكون كله. وهذا القانون يسمو في ذاته على الطبيعة البشرية، ويعلو في جملته على مستوى الفهم الإنساني. ورغم هذا فإن الإنسان يشارك فيه بالقدر الذي تسمح به طبيعته المحدودة.

أما القانون الطبيعي فهو انعكاس للحكمة الإلهية في المخلوقات، ويتجلى فيما تغرسه الطبيعة في سائر الكائنات الحية من تجنب الشر، والميل إلى فعل الخير وحماية النفس. والعمل أيضاً على أن يحيا المخلوق الحياة التي تناسب ما أضفت عليه الطبيعة من نعم. ومن الأمثلة على ذلك الرغبة الأساسية لدى الناس في أن

يعيشوا داخل مجتمع، وأن يحافظوا على حياتهم وأن ينجبوا الأطفال ويتولوا العناية بهم وتربيتهم.

وفيما يتعلق بالقانون الإلهي فهو في رأى توماس الأكويني هو الوحي أو التبليغ، ومن ذلك الشرائع التي أنزلها الله على اليهود، والأحكام المسيحية التي جاءت عن طريق الإنجيل أو الكنيسة. ومن ثم أصبح القانون الإلهي نعمة من نعم الله وليس من عمل العقل. وحاول توماس أن يقرب الفجوة بين القانون الإلهي وبين العقل لأن العقل يؤيد الوحي، ومن هنا أصبح هذا القانون قائم على العقل والإيمان. ويذهب توماس إلى أن وجود الأخلاق والحكومات لا يرتبط بوجود المسيحية على الإطلاق. وليس للرعايا المسيحيين لأمير وثني أي حق في رفض طاعة هذا الحاكم، كما اعتبر توماس أن الالحاد شر لأنه يزيف الحقائق التي يستند إليها خلاص البشرية. ويرى توماس أيضاً أن للكنيسة الحق في إعفاء رعايا الحاكم الملحد أو المرتد من طاعته. ولكنه رأى أنه ليس لأي قوة، حتى لو كانت الكنيسة، الحق في خلع الحاكم الكافر. ومن هنا كان موقف توماس في القانون الإلهي مخالفاً تماماً لأنصار البابوية الذين نادوا بعزل الحكام إذا خالفوا القوانين.

والقسم الرابع من القانون هوالقانون الإنساني، وهو ينقسم إلى قسمين هما: قانون الشعوب، والقانون المدني. واعتبر توماس أن هذا القانون ينظم حياة نوع واحد من المخلوقات. والواقع أن هذا القانون لم يأت بمبادىء جديدة، إنما هو مجرد تطبيق للمبادىء العظمى لنظام ساد من قبل أنحاء العالم. ولما كان الإنسان يتميز على غيره من المخلوقات بقدرته على التفكير، فإن العقل هو الذي يضع هذا القانون. ويفترض في هذا القانون أن يكون مقياساً لخير الناس جميعاً وليس لمنفعة فرد بذاته أو طائفة معينة. ومن هنا كان القانون الإنساني يستند إلى سلطة عامة وليس إلى إرادة فردية، لأن هذا القانون من عمل الناس جميعاً ويجب أن يكون من أجل الناس جميعاً، وذلك عن طريق وضع التشريعات أو العادات أو التقاليد.

ويعتبر توماس الأكويني أن معرفة الناس بالقانون صفة جوهرية من صفاته. ولذلك وضع للقانون تعريفاً وصفه فيه بأنه «شريعة أملاها العقل وصاغها من يرعى شؤون الجماعة، واشتهرت، من أجل الخير العام»، وأن هذا القانون الذي ينظم العلاقات الإنسانية وما يتطلبه من استخدام القوة لإقراره يرجع إلى طبيعة البشر. والخلاصة أن القانون الإنساني نتيجة حتمية للقانون الطبيعي الذي لا بد وأن يكون فعالاً ليسد حاجة الناس ومعالجة كل الظروف. وان أحسن الطرق لمنع الفساد داخل المجتمع هو العقاب وهو أمر يتعلق بالحكومات، وقد تختلف معالجة قضية ما باختلاف الزمان والمكان، فالحكومات قد تختلف في مظهرها، ولكن من وراء كل هذا حق واحد، وقانون واحد، وعدالة واحدة. فالغاية واحدة وإن كانت الأسباب فيها عديدة ومتنوعة.

والمهم هنا أن الحاكم خاضعاً للعقل والقانون خضوع رعاياه، وترجع سيطرته على القانون الإنساني أو القانون الوضعي إلى ضرورة وضع هذا القانون مسايراً للقانون الطبيعي. ويجب أن يكون سن القوانين متجاوباً مع الوقت والظروف، لأنه في بعض الظروف قد يمنح الحاكم العفو عن المذنبين لمعالجة حالات لا يتحقق فيها مبدأ المساواة لو طبق القانون حرفياً. ولا يصح لحاكم أن يستولي على متاع خاص إلا بالقدر الذي تتطلبه الضرورة. ويجب ألا تمتد سيطرة الإنسان على إنسان آخر حتى تسلبه حريته الأدبية. فليس هناك مخلوق مقيد بوجوب الطاعة في كافة الأحوال، لأن العبد له روح حرة ولهذا السبب كانت مقاومته للظلم فرضاً لا مجرد حق.

ويتضح من ذلك كله موقف توماس الأكويني المعتدل من النزاع بين البابوية والإمبراطورية، فقد كان مقتنعاً بأنه توجد بعض الأحوال التي يحق فيها للكنيسة أن تعزل الحاكم قانوناً وتحل رعاياه من الولاء والإخلاص له. وبذلك

أعطى توماس للسلطة الدينية نوعاً من السلطة تعلو على السلطة الدنيوية في حالات خاصة.

٣ ـ بطرس ديبوا (حوالي ١٢٥٠ ـ ١٣٢٠م):

كان بطرس من رجال القانون الفرنسيين، وعاصر عدداً من الملوك الفرنسيين نعل أشهرهم فيليب الرابع (١٢٨٥ - ١٣١٤م) ولتفهم الأفكار التي نادى بها بطرس ديبوا والأسباب التي دفعته إلى ذلك يتطلب الأمر القاء الضوء على عهد فيليب الرابع حتى تنجلي الحقيقة أمام القارىء.

لقد سار فيليب على النهج الذي سار عليه أسلافه وهو العمل على تقوية السلطة المركزية وإخضاع كافة الطبقات من رجال الدين والاشراف والعامة لحكم القانون. وفي المجال الاقتصادي شجع الصناعة والتجارة حتى لا يعتمد اقتصاد فرنسا على المجال الزراعي فقط. ولتنفيذ ذلك اعتمد على رجال القانون في حكم البلاد بعدما كسر شوكة الإقطاعيين وأبعد رجال الدين عن مناصب الدولة حتى لا يكون تحت رحمة البابا. ولعل ما دفع فيليب أيضاً إلى ذلك ما ورثه في فرنسا القوية بجهد أسلافه وبفضل الحروب الصليبية التي لعبت فيها فرنسا دوراً كبيراً عاد عليها برفعة أدبية وروحية.

ولتنفيذ ذلك احتاج فيليب إلى المال، فابتدع أنواعاً جديدة من الضرائب وأصر على جمعها نقداً، ووقف من فرسان الداوية موقفاً عنيفاً وصادر أملاكهم وكانت كثيرة، وحل جماعتهم وعينّ موظفين بدلاً منهم. وتمادى فيليب وقبض على جميع فرسان الداوية في فرنسا واتهمهم بالعمل ضد المسيحية وحاكمهم وانتزع منهم اعترافاً بإدانتهم.

واصطدم فيليب بالباباوية عندما فرض الضرائب على الكنيسة دون الرجوع للباباوية، فقد كانت الكنيسة تمتلك ربع الأراضي الفرنسية، لذلك بدأ الصراع بين فيليب الرابع والبابا بونيفاس الثامن Boniface VIII (١٢٩٤ -

١٣٠٣م). وقد جاهد البابا قدر استطاعته ضد الملكية الفرنسية ولكنه فشل ومات عام ١٣٠٣م، وخلفه البابا بندكت الحادي عشر (١٣٠٣ - ١٣٠٤م)، وعند موت الأخير تدخل فيليب وعيّن بنفسه البابا كلمنت الخامس Clement V (١٣٠٥ - ١٣١٤م) ونقل مقر البابا من روما إلى أفينيون في عام ١٣٠٩م، وظلت هذه المدينة مقراً للباباوية حتى عام ١٣٧٧م، وهي الفترة التي يطلق عليها «الأسر البابوي». وهكذا انتصرت فرنسا على الباباوية بصورة لم ينتصر بها ملك أو امبراطور من قبل. وانقلب الوضع في هذه المرحلة، وأصبح رجال القانون هم الحاكمون على العكس من العهود السابقة في أوروبا حيث كان الإقطاع ثم استعان الحكام برجال الدين لضرب الإقطاع.

وفي عهد فيليب ارتقت الجامعات في فرنسا خاصة جامعتا باريس وأورليان وظهرت الكنائس في تحفة معمارية رائعة مثل كاتدرائية نوتردام وسانت دنيس، وظهر العديد من شعراء الفروسية والعديد من المؤرخين، وسادت الوحدة الوطنية أرجاء البلاد وحلت محل النزعة الإقليمية الإقطاعية.

ويعاصر هذه المرحلة انتصار المسلمين على الصليبيين في بلاد الشام، فقد خرج الصليبيون نهائياً في عام ١٢٩١م من الأراضي المقدسة، وكان لذلك أكبر الأثر على أوروبا بأكملها. وتأثر البعض لضياع الأراضي المقدسة، وكان من أكبر المتأثرين بطرس ديبوا. وقد وجد بطرس أن الأمر يحتاج إلى إعادة تنظيم الغرب الأوروبي فكرياً وسياسياً وعسكرياً حتى تتكون الوحدة الأوروبية ثم تبدأ أوروبا في العمل مرة أخرى على استعادة الأراضي المقدسة. وقد وضع بطرس كل أفكاره هذه في كتابه «استعادة الأراضي المقدسة» «The Recovery of the Holy Land».

وفي هذا الكتاب الذي وضع عام ١٣٠٧م تتضح الفجوة الواسعة بين عقلية رجال القانون المتفتحة وعقلية رجال الدين الجامدة التي سادت العصور

الوسطى ويمكن حصر أفكار بطرس ديوا في النقاط التالية:

١ - يجب أن تكون أموال الكنيسة في خدمة الدولة.

٢ - يجب فصل كنيسة فرنسا عن كنيسة روما وألا يكون للباباوية سلطة زمنية على الإطلاق.

٣ - يجب أن يعيّن فيليب الرابع إمبراطوراً على العالم المسيحي بأكمله وأن تكون القسطنطينية عاصمة له.

٤ - يجب إقامة محكمة دولية للفصل في النزاع القائم بين الدول.

٥ - إعلان المقاطعة الاقتصادية على أي دولة مسيحية ترفع سلاحها ضد أي دولة مسيحية أخرى.

٦ - منح النساء جميع الحقوق السياسية مثلهم في ذلك مثل الرجال.

٧ - إنشاء معهد للدراسات الشرقية في روما.

ومما لا شك فيه أن مثل هذه الأفكار كانت غريبة تماماً على المجتمع الأوروبي في تلك المرحلة، ولم نسمع عن بعضها إلا في القرن العشرين، وإن دل ذلك على شيء فإنه يدل على عبقرية بطرس ديوا وسعة أفقه وطموحه الذي تجاوز الحدود. ولقد تركت هذه الأفكار بصماتها في أوروبا، وغيرت الكثير من النظم السياسية في مراحل لاحقة.

٤ ـ دانتي اليجيري (١٢٦٥ ـ ١٣٢١):

هو الشاعر الإيطالي الكبير، وصاحب ملحمة «الكوميديا الإلهية»، وقد اختلف في نظريته السياسية مع يوحنا سالزبوري وتوماس الأكويني، فقد دافع عن الإمبراطورية ضد السيطرة البابوية. رغم هذا الاختلاف فإن كل هؤلاء يتفقون في المبادىء العامة. فقد رأى الثلاثة أن المجتمع الأوروبي المسيحي تحكمه

سلطتان بفضل العناية الإلهية وهما: السلطة الدينية والسلطة المدنية وهما الكنيسة والإمبراطورية.

ويرى البعض أن فلسفة دانتي السياسية تأثرت بنفيه من مدينة فلورنسا نتيجة الصراع السياسي الذي استمر طيلة حياة دانتي بين الأحزاب البابوية والإمبراطورية، لذلك رأى دانتي أن السلام لا يتحقق إلا بتوحد الإمبراطورية تحت سلطة واحدة على رأسها الإمبراطور. وقد رأى أن سياسة البابا مصدر نزاع لا نهاية له تنتهزه فرنسا للتدخل في إيطاليا كلما دعاها حزب من الأحزاب.

لقد اتحدت أفكار دانتي في الهدف مع السياسة التي اعتنقها أنصار الإمبراطور منذ قيام النزاع مع الكنيسة في عهد الإمبراطور هنري الرابع والبابا جريجوري التاسع. وقال دانتي أن سلطة الإمبراطور مستمدة من الله مباشرة، وبذلك فهي سلطة مستقلة عن سلطة الكنيسة. ولم ينكر دانتي سلطة البابا الروحية ولكنه كان مثل الموالين للإمبراطورية الذين تمسكوا بنظرية البابا جلاسيوس أن لا يملك السلطة الروحية والزمنية معاً إلا الله، وعلى ذلك فليس هناك من البشر من يعلو على الإمبراطور.

وقد عرف دانتي السلطة الزمنية بأنها السلطة التي تحكم جميع المخلوقات الدنيوية، وعرض الكثير من الأدلة لإثبات ذلك، وإن المكانة الأولى بين كافة المجتمعات هي الإمبراطورية العالمية. وقال دانتي أن كل مشروع تعاوني يحتاج إلى إرشاد وتوجيه، ولذلك يجب أن يكون لكل مجتمع حاكم يحكمه. ولما كان الجنس البشري كله مجتمعاً واحداً تحت رئاسة حاكم واحد فيجب على هذا المجتمع أن يبلغ الكمال بسيطرة الإمبراطور عليه مثل سيطرة الله على الطبيعة.

وبرهن دانتي أن السلطة الإمبراطورية مستمدة من الله، وهاجم واضعي القانون الكنسي وميلهم لأن يجعلوا من أوامر البابا أساساً تقوم عليها العقيدة،

فقد كان دانتي يرى أن الكتاب المقدس وحده له السلطة الأعلى على الكنيسة وتليه القوانين التي تصدر عن المجامع الرئيسية. أما منشورات البابا فهي قرارات تستطيع الكنيسة أن تغيرها وتبدلها. ورجع دانتي إلى الإنجيل والفقرات التي قالت الكنيسة بأنها تؤيد سلطان الكنيسة على الحكام، كما قرأ التاريخ وتعمق في موضوع هبة قسطنطين وتتويج شارلمان. وقد اعتبر دانتي كل ذلك باطلاً من الوجهة القانونية، لأن فاقد الشيء لا يعطيه. وتفسير ذلك أن الإمبراطور قسطنطين لم يكن له الحق في التنازل عن بعض أراضي الإمبراطورية للبابا، كما أن البابا لا يملك السلطة الإمبراطورية قانوناً، وبذلك لا يستطيع منح الإمبراطورية إلى شارلمان. وأخيراً اختتم دانتي أفكاره بنتيجة عامة يتضح منها أن السلطة الزمنية التي طالب بها البابا تتنافى في المبدأ مع طبيعة الكنيسة التي ليس لها دولة على الأرض بل إن دولتها في الآخرة.

الفصل السادس

الصراع بين البابوية والإمبراطورية في نهاية العصور الوسطى

لقد سبق أن عرضنا لمعظم النظريات السياسية التي قامت في العصور الوسطى ابتداء من القديس أمبروز إلى دانتي أليجيري، كما عرضنا أيضاً لجانب من الصراع الذي وقع بين البابوية والإمبراطورية، وقد توقفنا عند الصراع بين البابا هنري الرابع والبابا جريجوري التاسع. وفي هذه الصفحات نتابع مظاهر هذا الصراع منذ بداية عهد هنري الخامس (١١٠٦ - ١١٢٥م) الذي حكم الإمبراطورية الرومانية بعد والده هنري الرابع.

تسوية ورمز Worms (١١٢٢م):

ورث هنري الخامس الإمبراطورية عن أبيه، وورث معها الصراع مع البابوية، وتولى عرش البابوية خلال عهده عدد من الباباوات انشغلوا في هذه المرحلة بأمر الحروب الصليبية، ولكنهم لم ينسوا حقوقهم التي مارسها الأباطرة وخاصة مسألة قيام الحكام بتعيين رجال الدين وهو ما يعرف في التاريخ باسم التقليد العلماني. وعندما اعتلى عرش البابوية البابا كالكستس الثاني Calixtus (١١١٩ - ١١٢٤م) عمل على تسوية الأمر مع الإمبراطور، لأن الصراع بين البابا والإمبراطور ليس في مصلحة أي منهما. وبهذه الروح التي أبداها البابا عقدت تسوية ورمز Worms عام ١١٢٢م، وبموجب هذه الاتفاقية أصبح للبابا حق تعيين رجال الدين في مناصبهم باعتبارهم أعضاء في الكنيسة، وباعتبار

رجال الدين هؤلاء يتولون مناصب علمانية باعتبارهم من الإقطاعيين، فعليهم أن يقدموا ولاءهم للإمبراطور. وكانت هذه التسوية في صالح البابوية أكثر من الإمبراطور، لأن رجال الدين الذين قدموا الولاء للإمبراطور هم الذين تسلموا أراضي إقطاعية، وليس كل رجال الدين من الإقطاعيين، وعلى ذلك خرج بعض رجال الدين من سلطان الإمبراطور.

ولكن هذه التسوية رغم أهميتها لم توقف تنافس القوتين على السيادة، خاصة وأن البابوية قد ظهرت قوتها في هذه المرحلة بشكل واضح من جراء الحروب الصليبية التي أظهرت البابوية كأقوى سلطة في العالم الأوروبي الغربي، كما أن بعض النبلاء في ألمانيا بعد اتفاقية ورمز عملوا على توسيع رقعة نفوذهم مما أدى في النهاية إلى زيادة قوة الإقطاع في الوقت الذي وقف البعض إلى جانب الإمبراطور، وأدى ذلك إلى ظهور حزب الجبليين الموالي للإمبراطور وحزب الجولفيين الموالي للبابا كما سبق أن أوضحنا.

فريدريك بارباروسا والبابوية:

وساندت ايطاليا حزب الجولفيين، وكان على الإمبراطور فردريك بارباروسا (١١٥٢ - ١١٩٠م) القيام بعدة حملات على إيطاليا للقضاء على أنصار البابوية المتمثلة في المدن اللمباردية. وظلت الحرب لفترة طويلة انتهت بانتصار فريدريك بارباروسا في أغسطس عام ١١٧٦م ودخل روما، ولكن فريدريك هزم في العام نفسه في معركة لينيانو، وقد جعلت هذه الهزيمة فريدريك يجنح إلى السلم والتفاوض مع البابوية. وكان على الإمبراطور أن يقدم فروض الولاء والطاعة للبابا ويطلب الصفح والغفران من البابا الكسندر الثالث (١١٥٩ - ١١٨٤م).

وانتقل البابا إلى البندقية ودخل عليه الإمبراطور في كنيسة القديس مرقص بعدما عزل الإمبراطور البابا غير الشرعي، فقد كان فريديك عيّن ثلاث باباوات

غير شرعيين منذ عام ١١٥٩م حتى عام ١١٧٧م، وهم فيكتور الرابع (١١٥٩ - ١١٦٤م) وباسكال الثالث Paschal III (١١٦٤ - ١١٦٨م)، كالكستس الثالث (١١٦٨ - ١١٧٨م). وفي كنيسة القديس مرقص قدم فريدريك فروض الولاء والطاعة وطلب الصفح والغفران من البابا مثلما تم في كانوسا قبل مائة عام. وعقدت اتفاقية بين البابا والإمبراطور في عام ١١٧٧م عرفت باسم اتفاقية البندقية، ولم يضف هذا الصلح شيئاً جديداً إلى بنود اتفاقية ورمز فيما يتعلق بالتقليد العلماني، ولكنها أضافت صلحاً بين الإمبراطور والعصبية اللمباردية مدته ست سنوات، وصلحاً مع وليم الثاني النورماني مدته خمسة عشر سنة.

هنرى السادس وفريدريك الثاني والبابا انوسنت:

ورث هنري السادس الإمبراطورية والالتزام بتنفيذ اتفاقية البندقية، وكان هنري السادس (١١٩٠ - ١١٩٧م) قد تزوج من كونستانس وريثة عرش الصقلتين، ولما كان هنري متحمساً لفكرة الإمبراطورية العالمية فقد استغل مركز زوجته ليتدخل بنفوذه في إيطاليا، وهو الأمر الذي لا ترضى به البابوية، ولكن قصر عهد هنري لم يجر الإمبراطورية إلى صراع مع البابوية. وعندما توفي هنري عام ١١٩٧م كان المفروض أن يرثه ابنه فردريك المعروف بالثاني، ولكن فريدريك كان صغيراً فآثرت أمه الانسحاب إلى صقلية ووضعت نفسها وابنها تحت حماية البابا انوسنت الثالث (١١٩٨ - ١٢١٦م).

وساعدت الظروف الباب انوسنت على فرض كلمته على العالم الغربي، فقد كان رجلاً قوياً مثقفاً في اللاهوت والقانون، واسع الآمال طموحاً، وهو الذي كان يرى أن البابا أقل من الرب منزلة وأرفع من الإنسان، وأن الحكام الزمنيين مجرد عمال للبابا واتباعه يدينون له بالطاعة. ولما اشتد النزاع بين الأمراء الألمان، أسرع أوتو وطلب التاج الإمبراطوري رغم عدم أحقيته، فمنحه له البابا نظير الولاء والتبعة، وعندما تمرد عليه أصدر ضده قرار الحرمان الذي كان سبباً

في عزله، وولي مكانه فريدريك مربيه وصانعه.

وعندما قامت الحرب بين فرنسا وإنجلترا انضمت ألمانيا إلى إنجلترا، ولما كان البابا غاضباً على الملك الإنجليزي يوحنا فقد ساعد فرنسا التي انتصرت في معركة بوفين عام ١٢١٤م، وهي المعركة التي اضطر بعدها الملك الإنجليزي يوحنا أن يسلم للإقطاع وثيقة العهد الأعظم، كما سبق واستسلم للبابا عام ١٢١٣م بعدما أصدر البابا ضده قرار الحرمان.

وإذا كان البابا انوسنت قد أيد فرنسا ضد إنجلترا فإن ذلك لا يعني أن فرنسا كانت بمنأى عن عقوبات البابا، فإن فرنسا لم تنصاع لأوامر البابوية، لذلك أصدر البابا قرار الحرمان ضد الملك الفرنسي فيليب أوغسطس عام ١٢٠٠م بسبب زواجه الثاني، وقاوم الملك في أول الأمر ولكنه استسلم في العام التالي وأعاد زوجته الأولى.

من ذلك كله يتضح أن البابا أنوسنت الثالث نجح في فرض سلطانه على إنجلترا، وقراراته على فرنسا، وإرادته على ألمانيا، وكان في ذلك كله نصراً للبابوية. ولكن هذا النصر كان نصراً مصطنعاً، فقد أخرج البابوية عن رسالتها واستعملت قوتها في ضرب السلطة الزمنية، ولكن تطور الأحداث ونمو الروح الديمقراطية والدساتير والبرلمانات أنهى تسيد البابوية على السلطة الزمنية.

وعلى أية حال فالمهم هنا أن هذا الصراع قد شطر العالم الغربي شطرين أحدهما يساند البابوية ويدعمها، والآخر يناصر الإمبراطورية ويقويها. وكان لكل فريق حجته التي نادى بها وآراؤه التي دافع عنها وظهرت بعض النظريات لكلا الفريقين.

أنصار البابوية وأنصار الإمبراطورية:

نادى بعض أنصار البابوية بنظرية الوحدة، وتقضي هذه النظرية بأن العالم

وحدة واحدة، دينه المسيحية ولغته اللاتينية، وحكومته الإقطاع، ويتولى البابا أمر الجانب الديني، والإمبراطور الجانب الحكومي. ولما كان الجانب الديني هو الجانب الرئيسي أصبح البابا أعلى مرتبة في السلطة والنفوذ. ويبدو أن دعاة هذه النظرية اعتمدوا على القانون الطبيعي بالطريقة التي فهمها أرسطو الذي قال أن القانون الطبيعي يحتم خضوع الكائنات الدنيا إلى العليا، كما استعانوا أيضاً بأقوال القديس أوغسطين St. Augustine (٣٥٤ - ٤٣٠م)، الذي قال أن الدولة ليست شيئاً مقدساً، وإنما القداسة للكنيسة. وترتب على هذه النظرية أن الروح أعلى مقاماً من المادة، ولهذا فالبابا أسمى مقاماً من الإمبراطور وعلى الأخير أن يلتزم بأوامره ويخضع لسلطانه.

كما استعان أنصار البابوية بنظرية أخرى هي نظرية السيفين ومفهوم هذه النظرية أن الرب ملك الدين والدنيا وبيده سيفان أحدهما يمثل السلطان على الأرواح ويعتمد على القداسة، والآخر على الأجساد وقائم على الحكومة الدنيوية. وبعد انتشار المسيحية في العالم على يد تلاميذ السيد المسيح بصفة عامة، وفي روما على يد القديس بطرس بصفة خاصة، سلم القديس بطرس سيف الأرواح للبابا وسيف الأجساد للإمبراطور. ولما كان السيف الأول يتفوق على الثاني كما تتفوق الأرواح على الأجساد، فمن الطبيعي أن يتسيد البابا على الإمبراطور.

وكان من أهم نادوا بهذه النظرية، العالم الإنجليزي يوحنا أف سالسبوري John of Salisbury الذي مات أسقفا لمدينة شارتر Chartres عام ١١٨٠م. وقد اعتمد يوحنا على القانون الروماني مستشهداً بالمبدأ الروماني الذي ينص على أن من يملك حق إعطاء السلطة يملك أيضاً حق استعادتها. وعلى ذلك يكون للبابا السيطرة على الإمبراطور، وهو الذي يعينه وهو الذي يعزله.

كما ذهب بعض أنصار البابوية إلى أبعد من ذلك وابتدعوا بدعة تعرف

بهبة قسطنطين Donation of Constantine وموجز هذه البدعة أن الإمبراطور قسطنطين الأول مرض بمرض مستعصي، ولم يشف منه إلا بدعاء البابا، فكافأه الإمبراطور بإصدار مرسوم يمنحه ملكية أيطاليا، وسمح له بلبس التاج والعباءة الإمبراطورية، كما منح أساقفة الكنيسة امتيازات مجلس السناتو (الشيوخ)، وترك للبابا الحرية التامة في إيطاليا. وأن الإمبراطور قسطنطين غادر روما واتجه إلى القسطنطينية ليعيش فيها واتخذها عاصمة للإمبراطورية. ورغم أن هذه الأسطورة لا تستند إلى الحقيقة في شيء من الوجهة التاريخية، وثبت زيفها في القرن الخامس عشر الميلادي، ولكنها كانت تؤثر على تفكير أوروبا أثناء الصراع بين الإمبراطورية والباباوية، وكانت جزءاً من القانون الكنسي واعتمد عليها البابا جريجوري السابع والبابا انوسنت الثالث. ورغم أن هذه الفكرة تجعل من الذي أعطى - وهو قسطنطين - سيداً على آخذ العطية - وهو البابا - إلا أنها روجت لصالح الباباوية.

وظهرت للبابا أنوسنت الثالث آراء وأقوال اعتمد عليها البعض في الدفاع عن حق البابوية ضد الإمبراطورية، ومما قاله أنوسنت الثالث أن البابا خليفة الرب Vicar of Christ والقديس بطرس على الأرض وبيده مفاتيح مملكة السماء، وأن ما يفتقده الإنسان على الأرض سوف يفقده في السماء، وأن خليفة القديس بطرس هو الوسيط بين الإنسان والرب، وهو أقل من الرب، ولكنه أرفع منزلة من الإنسان وهو يحاكم الجميع ولا يحاكمه أحد.

من ذلك كله يتضح أن أنصار البابوية رأوا أن البابا هو خليفة الرب، والقديس بطرس وهو ظل الرب على الأرض وله سلطان الدنيا والدين، وأن الدولة ليست شيئاً مقدساً وإنما الكنيسة هي المقدسة، وأن خضوع الإمبراطور للبابا أمر واجب دينياً.

وكما كان هناك متحمسون للبابا كان يوجد أيضاً مدافعون عن

الإمبراطورية، وقامت آراء بعض هؤلاء على نظرية السيفين، ولكن بطريقة عكسية، فقد رأى أتباع هذه النظرية أن الإمبراطور يستمد سلطانه من الرب ولا يمكن عزله إلا إذا أتى أعمالاً مخالفة للعقيدة المسيحية. ومن أبرز أنصار هذا الرأي الأسقف هينكمار Hincmar رئيس أساقفة مدينة ريمس Rheims الذي عاش في القرن التاسع الميلادي، وكان من أكبر المتحمسين من قبل إلى تسيد السلطة البابوية. ومن أفكار أصحاب هذا الرأي أن صاحب السلطة لا يسأل إلا أمام الرب، واعتمدوا أيضاً على بعض سوابق تاريخية في إيضاح سمو السلطة الإمبراطورية، واستعانوا أيضاً ببعض أقوال شارلمان ومنها «أنه سيد وأب، وأنه ملك وكاهن، وأن زعيم المسيحيين كائناً ما كان هو أن يحكم بين الناس وأن يدافع عن الكنيسة، وأن واجب البابا هو أن يصلي ويبارك ويدعو لصاحب هذه الوظيفة».

وبرز بين الفريقين فريق ثالث وقف موقفاً وسطاً بين أنصار البابوية وأنصار الإمبراطورية حتى يجنبوا العالم الأوروبي الغربي ويلات هذا الصراع ورفعوا شعار «أعط ما لله لله وما لقيصر لقيصر». وهذه عبارة وردت في آيات الإنجيل.

نظم الحكم في الإسلام

جاء الإسلام لينظم أمور الناس كافة، من حيث أنه تنظيم بين الله والإنسان عن طريق أداء عبادات معينة، وينظم العلاقة التي تقوم بين الناس والمجتمعات. ومن هنا كان الإسلام دين ودولة، عقيدة ونظام، أخلاق وتشريع، سياسة وحكم. والواقع أن النظم الإسلامية شيء وما عداها من الأنظمة الأخرى شيء آخر. فالنظام الإسلامي كله وحدة واحدة لا يجوز الأخذ بجزء منه وترك الآخر، ولا عجب في ذلك، فالنظام الإسلامي منزل من عند الله وما تخطه الحكمة الإلهية لا يمكن أن تصل إليه أفهام الناس وعقولهم.

وحقيقة أن الإسلام دين ودولة، لم يكن موضع جدل بين المسلمين منذ عهد الرسول ﷺ حتى نهاية الخلافة العثمانية. ويؤكد ذلك طبيعة الإسلام وتاريخ المسلمين منذ هجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة، وإن ما ورد في القرآن الكريم يؤيد فكرة الدولة، كما أن ما أقرته السنّة النبوية وسيرة الرسول ﷺ وعلاقته بالدول التي جاورته، وما ذكرته المصادر الإسلامية يؤيد أن الإسلام دين ودولة.

والمهم في هذا الموضوع بل الأكثر أهمية، وعلى كل مسلم أن يفهمه جيداً ويؤمن به لأنه جزء من الإسلام، هو أن نظام الحكم في الإسلام كما نعرفه من القرآن والسنّة هو حقيقة وليس نظرية. والفرق واضح بين الكلمتين، فالحقيقة لا تتغير إنما النظريات هي من وضع البشر، وأنها عرضة للتغير والتبديل

والإنكار من وقت لآخر. وقد ورد في القرآن الكريم ما يؤيد قيام الدين والدولة والسلطة.

ومن قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩] وقوله تعالى أيضاً: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا﴾ [النساء: ٨٣]، وفي القرآن أيضاً: ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلوات وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾ [الشورى: ٣٨].

وفي القرآن الكريم أيضاً من الآيات ما يأمر به الله الرسول الكريم بممارسة الشؤون القضائية والحربية والإدارية، وكل هذه الأمور تدخل في نطاق مهام حاكم الدولة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وجاء أيضاً: ﴿وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك﴾ [المائدة: ٤٩].

وليس لنا في هذا الموضع أن نقدم كافة الآيات والأحاديث للتدليل على أن الإسلام دين ودولة، لذلك نكتفي بما تقدم كمدخل لهذا الموضوع، وسوف يحاول الباحث قدر جهده أن يقدم الأدلة على الصفحات التالية كلما حانت الفرصة لذلك.

والدارس للتاريخ الإسلامي يلاحظ أن الرسول قد مارس مهام رئيس الدولة، فقد حكم وقضى وأفتى في مختلف الأمور المالية والعائلية والجنائية والشرعية، كما عيّن الولاة والقادة وجباة الصدقات وجامعي الزكاة، وقاتل الأعداء وراسل الملوك والحكام وعقد المعاهدات وغير ذلك من شؤون الحكم.

ولهذا كانت أهم الأسس التي أرسى قواعدها الرسول الكريم للحكم الإسلامي أن يكون الولاء للأمة والعقيدة وليس للقبيلة، وأن الرابطة الدينية هي أساس النظام الاجتماعي، وأن الحاكم المسلم يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية وأن الشورى هي الطريقة المثلى لضمان تعاون الحاكم والمحكوم لتحقيق التوازن الاجتماعي.

أسس الحكم في الإسلام:

تعتمد أسس الحكم في الإسلام على قاعدتين، الأولى هي القاعدة الفكرية، والثانية هي القاعدة العملية. وفيما يتعلق بالقاعدة الفكرية تقول إن النظام الإسلامي يقوم على أساس الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر. وان الله خالق لكل شيء، وللخالق الحق أن يتصرف في أمور خلقه، ولما كان الإنسان من خلق الله تعالى، فعلى هذا الإنسان أن يخضع لأمر الله. وبما أن الله خالق لكل شيء فهو بالتالي أعلم بما يصلح لعباده وما لا يصلح. فإذا أنزل الله على خلقه نظاماً فهو أفضل الأنظمة عامة، لأن هذا النظام الذي هو من صنع الله قد وضع الأمور بالشكل الذي يؤدي إلى منفعة الناس كافة.

وأساس الإسلام أن يكون الله معبوداً، وعلى كافة الناس الخضوع لله بمحبة كاملة. ولما كان الإنسان يخضع للقوانين الطبيعية دون أن تكون له إرادة، فلا بد للإنسان أن يخضع للشريعة الإلهية التي أنزلها الله على رسوله من أجل صلاح الدنيا والآخرة.

ومن المسلم به أيضاً أن الإنسان مهما بلغ من العلم والمعرفة، فإنه لا يستطيع أن يدرك أو يحيط بطبائع الكون وكافة الأشياء، ومقتضيات التشريع على الصورة التي تؤمن مصلحة الإنسانية في كافة الظروف. وبما أن الإنسان يتأثر بعواطفه وشهواته بالبيئة التي يعيش فيها، فهذا كله يجعله غير قادر على وضع تشريع للبشر كافة.

أما القواعد أو الأسس العملية للحكم الإسلامي فهي كثيرة ولعل أهمها:

١ - الشورى.

٢ - العدل.

٣ - الحق.

٤ - الحرية.

٥ - المساواة.

١ ـ الشورى:

بلغ الاهتمام بهذا المبدأ أن أصبح اسم الشورى لإحدى سور القرآن الكريم وقد سبق أن قدمنا لبعض الآيات الواردة في القرآن والمتعلقة بالشورى. والحقيقة أن مبدأ الشورى مبدأ منزل من عند الله، ولم يتقرر نتيجة مطالبة طائفة من الناس بهذا المبدأ، وهذا المبدأ جاء ذكره في القرآن الكريم تكريماً للإنسان الذي جعله الله في الأرض خليفة.

ولقد طبق الرسول الكريم مبدأ الشورى وطبقه الخلفاء الراشدون من بعده. وكان على كافة الحكام المسلمين تطبيق هذا المبدأ، فإذا سجل التاريخ لأحد الحكام أنه لم يطبق مبدأ الشورى فلا يكون ذلك حجة ضد الإسلام، بل يكون الخطأ عند الحاكم الذي أهمل مبدأ هاماً من مبادىء الإسلام. وأتمنى أن ينتبه القارىء إلى هذه النقطة وأن يطبقها على كافة مبادىء الإسلام، فلا لوم على الإسلام، بل اللوم على من يطبقون شرائع الإسلام.

وعلى أية حال ونحن نناقش مبدأ الشورى، علينا أن نتتبع خطى الرسول الكريم الذي كان يستشير المسلمين في معظم الأمور التي تحتاج إلى المشورة، لأنه ليس للرسول أن يستشير المسلمين في كافة الأمور، فهناك آيات قاطعة وصريحة لا تحتاج لرأي، إنما كان الرسول يستشير المسلمين في الأمور التي لم يرد عنها

نص في القرآن، كما لا يصح للشورى أن تنتهي إلى ما يخالف أحكام الشريعة الإسلامية.

ومن أمثلة الشورى عند الرسول بعض ما دار في غزوة بدر، عندما بلغ الرسول استعداد قريش لحماية قافلتهم، وتأكد أن الحرب ربما تقع بين المسلمين وأهل قريش. وقد استشار الرسول أصحابه في هذا الأمر، وبعدما تكلم أبو بكر وعمر بن الخطاب، قام المقداد بن عمرو وقال: «يا رسول الله امضي لما أراك الله فنحن معك، والله لا نقول لك كما قال بنو إسرائيل لموسى: ﴿اذهب أنت وربك فقاتلا أنا ههنا قاعدون﴾ [المائدة: ٢٤]، ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا أنا معكما مقاتلون» ثم أتم المقداد حديثه، فقال له الرسول خيراً ودعا له ثم قال: أشيروا عليّ أيها الناس، وكان يقصد بذلك الأنصار الذين أخذوا عهداً بحماية الرسول في المدينة، ولما كانت المعركة ستأخذ مجراها خارج المدينة فقد كان الرسول حريصاً على معرفة رأى الأنصار في الحرب المقبلة. وقد تكلم سعد بن معاذ الأنصاري وقال: أجل لقد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، فامض يا رسول الله لما أردت ونحن معك. وعلى ذلك تأكد الرسول أن رأى المهاجرين والأنصار متفق على الخروج للمعركة، فاستعد. والأمثلة على أن الرسول كان يأخذ بالشورى عديدة، وقد اكتفينا بما أوردناه.

وإذا كان الرسول الكريم الذي ورد عنه في القرآن الكريم بأنه ﴿وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: ٣، ٤] يأخذ المشورة، فكيف لبقية الحكام أن يتصرفوا من تلقاء أنفسهم. وإذا ما تصفحنا تاريخ الخلفاء نجد أنهم ساروا على المبدأ نفسه، والأمثلة أيضاً عديدة ووفيرة، ويكفي أن نشير إلى مبدأ الشورى عندما توفي رسول الله وبدأت الشورى حول اختيار خليفة رسول الله، وما كان من أمر أبي بكر عندما استشار الناس في أمر المرتدين، ثم بالعهد

بالخلافة لعمر بن الخطاب، وكيف تم اختيار الخليفة عثمان بن عفان، والخليفة علي بن أبي طالب وغير ذلك.

وإذا ما درسنا مبدأ الشورى وتطبيقاته في التاريخ الإسلامي نلاحظ عدة أمور منها: أن النص على مبدأ الشورى جاء بالمرونة بحيث لم يقيد المسلمين بصورة معينة لأتباعها. وليس في ذلك عيب، فالإسلام دين لكل زمان ومكان، وهنا جاء ترك الأمر في الشورى لأولياء الأمور لاتخاذ الطرق المناسبة للوصول إلى الرأي السليم. فقد كان الرسول يستشير كبار الصحابة، وكان الخلفاء يأخذون رأي الصحابة وأهل السابقة في الإسلام. وان ذلك لا يمنع أن يقوم أي مجتمع مسلم على تنظيم الشورى بالطريقة التي تناسبه.

والملاحظة الثانية أن الشورى واجبة في جميع المسائل والمصالح، ولكنها مقيدة بقيدين: ١ ـ لا شورى فيما ورد به نص. ٢ ـ أن تكون في حدود الشرائع الإسلامية.

وقد اختلف فقهاء المسلمين حول الشورى، فالبعض يرى أنها ملزمة للحكم والبعض الآخر يرى أنها اختيارية. وبمعنى آخر إذا استشار الحاكم المسلمين في رأي فهل يلزم بما استقر عليه رأيهم، أم أن له الخيار أن شاء أخذ برأيهم وان لم يشأ عمل برأيه هو.

واستند أصحاب رأي عدم الإلزام بالشورى إلى بعض السوابق التاريخية منها أن أبا بكر الصديق عندما استشار المسلمين في محاربة المرتدين عن الإسلام رأى بعض المسلمين ومنهم عمر بن الخطاب قبول الصلاة من المرتدين وتأخير المطالبة بالزكاة، ولكن أبي بكر رفض العمل بهذا الرأي وقال كلمته المشهورة، والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله لحاربتهم عليه، وأصر على محاربة المرتدين، وهذا يدل على أن الشورى اختيارية وليست إلزامية كما يرى البعض.

والحقيقة أن أبا بكر عندم سمع رأى المسلمين في تأخير المطالبة بالزكاة أوضح للمسلمين رأيه، وأن الصلاة والزكاة لا تفترقان لأن الصلاة حق الله، والزكاة حق العباد. وأخيراً اقتنع عمربن الخطاب ومعظم الصحابة ووافقوا أبا بكر على رأيه في النهاية، وليس في ذلك خروج على الشورى.

والواقع أن الشورى في الإسلام ذات شقين، الأول شورى في اختيار الحاكم، والثاني شورى في إدارة الحكم ومراقبة الحاكمين. والأولى أن يتم اختيار الحاكم من قبل المسلمين، وهنا يجب اختيار الأصلح وممن تتوفر فيه شروط معينة. والثانية مشاركة المسلمين في تقديم النصح للحاكم ومراقبة الأعمال الحكومية حتى لا يحدث انحراف داخل الدولة. أما عن كيفية مشاركة المسلمين في الشورى فهو موضوع دراسات متعددة لا داعي للدخول في تفاصيلها في هذا الموضوع، ولكن المهم أن يكون للحاكم مجلس شورى يعاونه على النصح والإرشاد والتوجيه.

٢ ـ العـدل:

والقاعدة الثانية في الإسلام هي العدل، والعدل ضرورة لإقامة الحق، وإقرار المساواة بين الجميع حتى تشيع الطمأنينة بين المسلمين وينتشر الأمن ويجعل الروابط بين أفراد الأمة الإسلامية قائمة على التوازن والإخاء.

والآيات التي وردت في القرآن الكريم عن العدل كثيرة، منها «إن الله يأمر بالعدل والإحسان»، والأمة الإسلامية مأمورة بإقامة العدل، كما أن الله نهى عن الظلم، والآيات الواردة في القرآن الكريم كثيرة نذكر منها أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وإن الله ليس بظلام للعبيد﴾ [آل عمران: ١٨٢] وتكرر النص نفسه في سورة الأنفال: ٥١، وسورة الحج: ١٠، كما ورد أيضاً ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾، [فصلت: ٤٦]، ﴿وما أنا بظلام للعبيد﴾ [ق: ٢٩]. وفي الحديث القدسي من قول الرسول الكريم «يا عبادي أني حرمت الظلم على نفسي وجعلته

بينكم محرماً فلا تظالموا». ومن قول الرسول أيضاً: «اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة».

والحقيقة أن العدل الذي نادى به الإسلام هو عدل مطلق، والعدل اسم من أسماء الله الحسنى، والعدل أيضاً يوصف به الفرد والمجتمع. والعدل عند الأفراد هو إعطاء كل ذي حق حقه، أما المجتمع العادل فهو المجتمع المنظم بالقوانين لضمان وصول الحق إلى كل فرد من أفراده، وأساس العدل عدم التحيز، والتجرد عن الهوى.

والعدل من أسس الحكم ودعائمه القوية، ومما هو معروف في الإسلام أن الإمام العادل أحد سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله. والعدل في توزيع الحقوق والواجبات من أهم أعمال الحاكم أو المسؤول، والعدل أيضاً في إقامة الحدود والقصاص، والعدل بين طوائف المسلمين إذا تخاصمت، والعدل مع أهل الذمة، ويتدرج العدل في المجتمع إلى العدل عند الأفراد، فالعدل بين الزوجات إذا تعددت واجب.

ويجب أن يكون العدل مطلق حتى مع الخصوم والأعداء. وحول العدل مع المعاهدين والذميين قال الرسول: «من آذى ذميا فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة»، ومن أقوال الرسول أيضاً عن المعاهدين «ألا من ظلم معاهداً أو نقصه حقه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا خصمه يوم القيامة». لأنه مع المعروف أن غير المسلمين متى أقاموا بديار الإسلام صار لهم ذمة الله ورسوله، ومن حقهم إقامة العدل معهم في جميع الأحوال.

ولما كان العدل من أسس الإسلام وواجب على الحاكم العمل به، ولما كان الحاكم غير قادر على النظر في جميع قضايا الأمة الإسلامية، لذلك أصبح القضاء مؤسسة على درجة بالغة الأهمية في الدول، فعن طريق القضاء يعتمد

المواطنون في الوصول إلى حقوقهم، وعن طريقه تقام الحدود، وعن طريقه ينتصف البعض من بعضهم فتتحقق العدالة في المجتمع الإسلامي.

والقضاء هيئة مستقلة لها كافة الصلاحيات لضمان احقاق الحق وتأمين العدالة. وقد اتفق علماء المسلمين أنه يتعين على القضاة أن يسووا بين الخصوم، في الدخول عليه، والجلوس بين يديه، والإقبال عليهما، والاستماع لهما، والحكم عليهما.

والعدل في الإسلام الذي يتولاه الحاكم والقضاة هو العدل في التنفيذ وإقامة الحدود أيضاً، فالأحكام إذا صدرت ولم تنفذ أصبحت عديمة الجدوى، فيخرج الناس عن طريق الصواب، ولما كان العدل يقصد به حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، كان من الضروري المساواة في تنفيذ أحكام القضاء والحدود.

والواقع أن الإسلام ينظر إلى الناس كافة نظرة العدل والتساوي لأنهم من أصل واحد، والفرص متكافئة أمام الجميع دون تميز لأصل أو نسب أو لون، ومن قول رسول الله في تنفيذ أحكام القضاء والحدود: «إنما أهلك الذين من قبلكم إنهم كانوا إذا سرق فيهم الضعيف قطعوه، وإذا سرق الشريف تركوه، والذي نفسي بيده لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطع محمد يدها».

٣ ــ الحق:

وهو المبدأ الثالث في الإسلام ومن أهم المثل التي يعتمد عليها الإسلام في تزكية نفوس المسلمين ورفعة شأنهم، وهو أيضاً من أهم الدعائم التي يقوم عليها حكم المسلمين وهو من أهم غاياتهم وأهدافهم.

ويتمثل الحق في الإسلام عقيدة وقولاً وعملاً، فالحق يتمثل في العقيدة الصحيحة، والعلم النافع، والعمل الصالح، فقد كان الإسلام دعوة الحق،

والصراع بين الحق والباطل قائم منذ الخليقة، والمسلمون جميعاً مطالبين بالتمسك بالحق وإعلاء كلمته. والمعروف أن الحق لا يقوم وحده، إنما ينهض به الرجال ذوي الصفات العالية والخلق الكريم.

والحقيقة أن التمسك بالحق وإعلانه والجهر به من أعظم الفضائل حتى لا تقوم للباطل قائمة. والأمر هنا يتطلب الدعاة إلى الحق الذي يعملون على نشره، وهؤلاء الدعاة الذين ينادون بالحق هم الذين تنهض على أكتافهم الأمم، ولا يمكن أن نتصور أمة ليس بها دعاة للحق، وإذا وجدت مثل هذه الأمة فيكون ذلك إيذاناً بزوال هذه الأمة. ومن صفات هؤلاء الدعاة أن لا يخشوا في الحق لومة لائم، وألا يخشوا إلا الله وألا يخافوا أحداً سواه.

والآيات القرآنية الشريفة حول الحق والتمسك به، وكذلك الأحاديث النبوية كثيرة، ومواقف المسلمين الأوائل مع الرسول الكريم عديدة، والتاريخ الإسلامي يقدم لنا أمثلة وفيرة عن المناداة بالحق ومساندته وتأييده. ومما لا شك فيه أنه بالحق والتمسك به والدعوة له واحتمال تبعاته انتصر الإسلام وانتصر المسلمون في معاركهم على مر السنين، وعلى المسلمين أن ينكروا ذاتهم في سبيل الحق ونصرته، لأنه مظهر من مظاهر الإيمان بالله، فالحق أحق أن يتبع.

٤ ــ الحريــة:

تعتبر الحرية من أهم القيم الإسلامية، باعتبارها أساس كل شيء، فالحرية ضرورة للإنسان حيث لا تتحقق إرادته إلا في جو من الحرية الكاملة الواعية التي لا تضر المجتمع ولا تتعدى على حريات الآخرين.

والمقصود بالحرية هنا الحرية العقائدية والفكرية والسياسية، والإسلام يضمن الحرية للإنسان، والحرية دعامة لجميع ما سنّه الدين الحنيف من عقائد

لإقامة مجتمع إسلامي إنساني سليم. والحرية أيضاً وهذه نقطة هامة تنبع في الإنسان نفسه، فإذا لم يتمكن الإنسان من تحرير نفسه، فليس من قوة تستطيع أن تحرره.

وحرية العقيدة أو الحرية الدينية منصوص عنها في القرآن الكريم، ويمكن إيجازها في النقاط التالية:

أولاً: لا إكراه في الدين، ويعني ذلك عدم إكراه إنسان على ترك دينه، وإكراهه على عقيدة بذاتها، وفي القرآن الكريم: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ثانياً: ترك الحرية لأصحاب الكتاب ليمارسوا شعائرهم وعباداتهم داخل المجتمع الإسلامي. فلا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته ولا حبيس من صومعته ولا سايح من سياحته ولا يهدم بيت من بيوت كنايسهم وبيعهم، ولا يدخل شيء من مال كنايسهم في بناء مسجد ولا في منازل المسلمين.

ثالثاً: ترك الحرية الاجتماعية والفكرية لأصحاب الكتاب، ولهم الحق في أكل الأطعمة التي أباحتها لهم دياناتهم، وكذلك الأشربة، ولهم الحرية في قضايا الأحوال الشخصية، ولهم أيضاً حرية الجدل والمناقشة في حدود العقل والمنطق.

وتفسير هذه الحريات، فإن الإسلام قد أباح الحرية الدينية، ولم يحدث في تاريخ الإسلام أن أكره إنسان على ترك دينه واتخاذ الإسلام ديناً له، ولم يمنع أهل كتاب من ممارسة عبادتهم بالطريقة التي يرتضيها دينهم، فبالإضافة إلى الآيات القرآنية التي نزلت حول هذا الموضوع نرى الرسول الكريم يوصي بعدم إيذاء أهل الذمة، كما أوصى أبو بكر بحسن معاملة الرهبان في أديرتهم، وأن عمر بن الخطاب صلى خارج كنيسة القيامة في القدس. والمعروف أيضاً أن

اليهود والنصارى عاشوا تحت الحكم الإسلامي في رعاية وأمان، وأن بعضهم وصل إلى أرفع المناصب في الدول الإسلامية. ومن المؤمن به أن الله سبحانه وتعالى كان بإمكانه أن يجعل الناس جميعاً يدينون بالإسلام، ولكن الله خلق للإنسان العقل وبعد ذلك فهو مخير بين الإيمان والضلال.

وما دام الإسلام قد ترك للناس حرية العبادة، فإنه قد ترك لهم أيضاً حرية ممارسة ما يبيحه لهم دينهم من طعام وشراب، فقد منع الإسلام المسلمين من قتل خنزير أو إراقة خمر. والحرية مكفولة لأصحاب الديانات الأخرى في ممارسة ما يعرف باسم الأحوال الشخصية مثل الزواج والطلاق والنفقة والمواريث وغير ذلك دون أن يتعرض لهم أحد.

وحرية الجدل والمناقشة مباحة لأصحاب الديانات الأخرى في حدود الأدب والعقل والمنطق وعدم الخروج عن قواعد اللياقة أو الخروج على النظام، ويأمرنا القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النمل: ١٢٥]، ومن قوله تعالى أيضاً: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ [العنكبوت: ٤٦].

كما أقر الإسلام حرية التفكير، وطالما له حرية التفكير فله أيضاً حرية التعبير عن أفكاره، والإنسان مميز عن غيره من المخلوقات بالعقل. وهذه الحرية قد أعطت الحق للمسلمين في مناقشة أولياء الأمور، فإذا كانوا على صواب عدل ولي الأمر عن خطئه، وان كان العكس أقنعهم ولي الأمر بوجهة نظره.

ولا يقتصر الأمر على إعطاء الحرية للرجل فقط، بل أعطاها الإسلام للرجل والمرأة على السواء، ولعل في قصة المرأة التي جاءت عمر بن الخطاب عندما أراد أن ينهي المسلمين عن الغلو في الصداق، فعارضته امرأة واستشهدت بقول الله: ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً﴾ [النساء: ٢٠]. ولم يعترض عمر

بن الخطاب وأقر بخطأه وقال: «ان كل الناس أعلم منك يا عمر، حتى النساء، أصابت امرأة وأخطأ عمر». والأمر الوحيد الذي حرمه الإسلام في حرية العقيدة هو الدعوة إلى هدم الدين أو إضعافه أو الترويج للزندقة أو الإلحاد، وهنا يجب الضرب على أيدي الذين يروجون للكفر باعتبارها دعوة خبيثة يجب الحجر عليها.

وحرية الرأي في الأمور الدينية ليست مشاعاً لأي إنسان، فلا بد لمن يتصدر لمثل هذه الأمور أن يكون على درجة عالية من العلم والتفقه في الدين وأحكامه، فلا يصح أن يترك أمر إبداء الرأي في الأمور الدينية لكل من أراد.

والحرية السياسية والمدنية مكفولة في الإسلام، ويتجلى ذلك في اختيار الحاكم أو المشاركة في اختياره، ومراقبة ومتابعة أعمال الحكام وإبداء الرأي فيها إذا لزم الأمر، وأن يكون ذلك كله في الإطار الإسلامي وبمقتضى أحكام الشريعة الإسلامية، فلا يجوز أن يبدي المسلم رأياً سياسياً أو دينياً يتعارض مع القرآن الكريم والسنّة الشريفة.

وأمر اختيار الحاكم خاضع لمبدأ الشورى، وقد تحدثنا عن هذا المبدأ، أما الشروط الواجب توافرها في الحاكم، فسوف نتناولها في موضوع خاص بها. أما حرية التعبير والتفكير ومراقبة الحاكم فهو أمر أكد عليه الحكام المسلمين. ومن ذلك ما جاء في خطبة أبي بكر بعد اختياره خليفة لرسول الله، فقد قال: «يا أيها الناس: اني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني، وان رأيتموني على باطل فسددوني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله فلا طاعة لي عليكم».

ويأتي مثال آخر مع عمر بن الخطاب، عندما قال له رجال: «اتق الله يا أمير المؤمنين، فاعترض أحد الحاضرين وقال للرجل: تقول لأمير المؤمنين اتق الله.

فتدخل عمر بن الخطاب وقال للرجل: دعه فليقلها فإنه لا خير فيكم إذا لم تقولوها، ولا خير فينا إذا لم نقبلها منكم».

ومما لا شك فيه أن مثل هذه الدرجة من سعة الصدر وترك الحرية للناس كان له أكبر الأثر في إرساء قواعد الإسلام وأحكامه، فالحرية السياسية مكملة للحرية الدينية. والحرية المدنية تابعة لهما، فلكل مسلم الحق بالحرية في مأكله ومشربه وملبسه ومسكنه والعمل الذي يختاره وغير ذلك طالما سار ذلك في حدود الإسلام والشريعة، وان مخالفة ذلك يعرضه للعقاب في الدنيا والآخرة. وعن الحرية المدنية يأتي الحديث عن الرق، ولعل ما قام به الإسلام من القضاء على المنابع التي تسبب الرقيق، والإكثار من المنافذ التي تؤدي إلى تحريرهم، وجعل تحرير الأرقاء تعبيراً عن طاعة الله خير دليل على الحرية المدنية.

٥ ـ المساواة:

لقد نظر الإسلام للناس كافة على أنهم جميعاً سواسية، على عكس اليهودية مثلاً التي أقرت التمايز بين الناس وزعموا أنهم شعب الله المختار. كما فرقت بعض الأمم بين طبقات الناس، فقد ادعت النازية أن العنصر الألماني يقف على رأس الأجناس جميعاً، وهناك فرق بين الزنوج والبيض في أميركا وفي جنوب افريقيا.

أما الإسلام فقد قرر المساواة بين الناس وأعلن وحدة الجنس البشري منذ أربعة عشر قرناً، فقد ورد في القرآن الكريم آيات عديدة تنادي بإقرار هذا المبدأ ومن ذلك ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات: ١٣]. وفي القرآن الكريم أيضاً ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾ [النساء: ١]. وقد ذكر الرسول في خطبة الوداع «يا أيها الناس: إن ربكم واحد وان أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من

تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى». ويقول عمر بن الخطاب في كتابه إلى أبي موسى الأشعري واضعاً مبدأ المساواة في الإسلام «واس بين حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك».

فالمسلمون ينظرون إلى الناس جميعاً على أنهم سواسية لا فرق بينهم إلا بأعمالهم الحسنة، والمساواة لا تتأتى إلا بالتشريع المناسب الذي ينمي وجدان الفرد ويحرر ضميره. لقد قرر الإسلام وحدة الأجناس في المولد والمصير، وفي الحقوق والواجبات أمام الله وأمام القانون في الدنيا والآخرة، وليس هناك فضل إلا بالعمل الصالح.

طريقة تولية الخليفة أو الإمام:

لقد كان منصب رئيس الدولة الإسلامية وهو المعروف بالخليفة أو الإمام مجالاً لدراسات كثيرة واسعة. ويضيق المقام هنا لعرض كل هذه الدراسات وإنما نكتفي بعرض موجز لأهم الآراء التي دارت حول طريقة تعيين الخليفة أو الإمام.

يرى الإمام الباقلاني أمرين:

١ ـ مبايعة الخليفة ولو من رجل واحد من أهل الحل والعقد.

٢ ـ العهد إليه من الخليفة القائم قبل وفاته باعتبار أن الخليفة وكيل عن الأمة الإسلامية في إدارة شؤونها، وله أن يعهد بالإمامة ـ من بعده ـ لمن يراه أهلاً للقيام بالخلافة.

ويذكر أبو الحسن البصري أن الإمامة تنعقد من وجهين، أحدهما باختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل. واختلف العلماء في عدد أهل الحل والعقد، فقال بعضهم أن الإمامة لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد حتى يرضى عنها الجميع.

ولكن الماوردي رد على اجتماع أهل الحل والعقد من كل بلد أن بيعة أبي بكر تمت بوجود من كان حاضراً بالمدينة يوم وفاة الرسول، ورأى آخرون أن أقل عدد لأهل الحل والعقد يكون خمسة كما حدث في بيعة أبي بكر، أو يعقدها أحد الخمسة برضاء الأربعة كما حدث في تولية عثمان بن عفان، ورأى آخرون أنه يجوز لثلاثة، ويتولى أحدهم برضاء الاثنين. ورأى آخرون مثلما رأى أبو الحسن البصري أن الإمامة تنعقد بواحد فقط مثلما حدث في تولية علي بن أبي طالب عندما قال العباس بن عبد المطلب لعلي: أمدد يدك أبايعك، فيقول الناس: عم رسول الله بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك اثنان، ولأنه حكم، وحكم واحد نافذ.

ولعل ما قدمه لنا الماوردي بعد أن استعرض بعض الآراء ينير لنا الطريق فقد ذكر: إذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار استعرضوا أحوال الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته.

فإذا اختار أهل العقد والحل أحدهم، عرضوا عليه الإمامة فإن استجاب بايعوه وعلى الجميع طاعته، وإذا امتنع عدلوا عنه وعرضوها على آخر من مستحقيها.

وحكم الوقت هام جداً في اختيار الخليفة، فإذا كانت الحاجة تدعو إلى الجهاد كان الأشجع أحق، وإذا كانت الحاجة تدعو إلى العلم كان الأعلم أحق. والواقع أن الباقلاني والماوردي وأبو الحسن البصري وابن حزم والجباني والأشعري وابن خلدون وغيرهم لم يختلفوا كثيراً في هذا الموضوع فكلها تكون حول المبايعة والعهد.

صفـات الخليفة:

قدم مفكرو الإسلام بحوثاً كثيرة حول صفات الحاكم الإسلامي

وشروطه، فقد رأى الماوردي أنها سبعة:

١ ـ العدالة على شروطها الجامعة.

٢ ـ العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

٣ ـ سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان.

٤ ـ سلامة الأعضاء من نقيص يعوقه عن الحركة.

٥ ـ الرأي المفضي إلى رعاية الرعية وتدبير مصالحها.

٦ ـ الشجاعة والخير، والاستعداد للجهاد.

٧ ـ أن يكون الخليفة من قريش.

وحدد ابن حزم شروطاً أربعة للخليفة هي:

١ ـ البلوغ.

٢ ـ الذكورة.

٣ ـ العلم.

٤ ـ التقوى.

وقدم لنا ابن خلدون أن هذه الشروط خمسة هي:

١ ـ العلم.

٢ ـ العدالة.

٣ ـ الكفاية.

٤ ـ سلامة الحواس والأعضاء.

٥ ـ النسب القرشي. وهو أمر مختلف فيه كما ذكر ابن خلدون.

ويمكن تقسيم هذه الشروط إلى قسمين، قسم يضم شروطاً لا تجوز الإمامة لمن ليست فيه، والآخر يحتوي على شروط مختلف عليها.

والقسم الأول هي الشروط الأساسية ولم يختلف عليها العلماء وهي:

١ ـ الذكورة.

٢ ـ البلوغ.

٣ ـ العقل.

٤ ـ العلم بأمور الدين والدنيا ليتيسر له حكم الأمة.

٥ ـ سلامة الحواس والأعضاء.

٦ ـ العدالة.

٧ ـ سلامة العقيدة.

٨ ـ أداء الفرائض الإسلامية وإقامة الشعائر.

٩ ـ الحرية.

١٠ ـ الكفاية في العمل.

أما الشروط التي اختلف عليها العلماء:

١ ـ النسب القرشي والهاشمي.

٢ ـ العلم بجميع أمور الدين.

٣ ـ العصمة من الذنوب.

وفيما يتعلق بالبند الأول وهو النسب القرشي، فقد بدأ الخلاف عليه منذ اجتماع السقيفة، فعندما طالب الأنصار أن يكون خليفة الرسول من بينهم رد عليهم أبو بكر بأن الرسول الكريم قال الأئمة من قريش، ورضي الأنصار وظلت الخلافة منذ تولي أبو بكر الخلافة قرشية حتى نهاية الخلافة العباسية حيث سيطرت الدولة العثمانية على العالم الإسلامي، فأصبح الخليفة من الأتراك.

ويرى البعض أن الغاية من جعل الخلافة في قريش مقصود بها أن تكون

هناك قوة تحمي الحكم وترسي قواعده، ولو ترك أمر الخلافة لغير قريش لتفرق العرب. ويرى آخرون في العصور الحديثة أنه لا ضرر من أن يلتف المسلمون حول الحاكم الذي يستطيع أن يوجد كلمة المسلمين، ولو لم يكن من قريش.

أما عن العلم بجميع مسائله وأصوله وفروعه، فلم يشترط المسلمون مثل ذلك، ويمكن الاكتفاء بكون الحاكم عالماً بما يسهل له القيام بأعباء الحكم.

وحول العصمة من الذنوب والآثام، فقد رأى البعض أن العصمة لله وحده، ولا يمكن أن يكون البشر معصومين من الخطأ والذنوب، والحاكم فرد من البشر.

مصدر السلطة في الدولة:

يمارس الحاكم سلطته وسيادته على المواطنين. وقد تصل السلطة إلى حد تقييد الحريات وفرض الضرائب وإصدار الأحكام المختلفة، ومن الطبيعي أن يمارس الخليفة أو الحاكم المسلم نوعاً من السلطة حتى تستقر الأمور. والمهم في هذا كله أن يدور ذلك في فلك الشريعة الإسلامية.

ولقد تعرضنا لجانب من النظريات التي تبرر ممارسة الحاكم للسلطة، ويمكن حصر هذه النظريات في نقطتين:

الأولى ترى أن الحاكم يمارس سلطته بما يعرف بحق التفويض الإلهي. وبموجب هذا الحق حكم بعض الحكام بصورة مستبدة محتجين بأنهم لا يحاسبون على أعمالهم، وليس لهم من محاسب سوى الله.

والثانية ترى أن الحاكم فرد من أفراد الأمة التي أوكلت إليه إدارة دفة الحكم. ومن هذا المنطلق أصبحت الأمة مصدر السلطات، وعليه أن يحكم بموجب القانون. ورغم هذا فإن هذا النوع من الحكام قد يرى أنه يمثل إرادة الشعب، وإرادة الشعب مقدسة وفي بعض الأحيان قد يستبد بالسلطة.

والإسلام يرفض نظرية التفويض الإلهي، لأنه يعتبر الناس جميعاً خلفاء له في هذه الدنيا. وليس لأحد أن يدعي أنه يتلقى سلطته المطلقة من الله أو من نبي من الأنبياء. والشواهد على ذلك كثيرة، ويروى أن رجلاً أخذته الرهبة من الرسول الكريم فتعثر لسانه فقال له الرسول: «لا تخف فلست ملكاً ولا جباراً». وعندما شعر عمر أن الناس أحسوا منه شيئاً من الشدة في الحق قال: «والله ما أنا بملك فاستعبدكم بملك أو جبرية، وما أنا إلا أحدكم، منزلتي كمنزلة ولي اليتيم منه ومن ماله». ومن قول عمر بن الخطاب أيضاً عندما خاطب أبا موسى وكان أحد ولاته، قال عمر: «يا أبا موسى أنا وأنت واحد من الناس، غير أن الله جعلنا أثقلهم حملاً».

والإسلام أيضاً يرفض فكرة أن الأمة مصدر السلطات، لأنه إذا كانت الأمة مصدر السلطات فيكون لها التشريع. ولكن الإسلام يعتبر أن الأمة صاحبة الخلافة وأن الخليفة يستمد سلطته من الشريعة. فالحاكم وكيل الأمة في أمور الدين وفي إدارة شؤونها حسب الشريعة الإسلامية، وللأمة حق نصح الحاكم وتقويمه إن أساء وعلى ذلك تكون الأمة الإسلامية كلها هي التي ترعى إقامة حدود الله وتطبيق أحكامه، ولها حق اختيار الخليفة والإشراف على الأحكام عن طريق أولي الأمر.

واجبات الخليفة أو الحاكم وحقوقه:

أوضحنا أن الخليفة فرد من أفراد الأمة الإسلامية غير مميز عليهم، ولكنه أكثرهم مسؤولية، وليس له من صفات القداسة، وليس في مركزه ما يحميه من النصيحة، وهو ممثل الأمة الإسلامية عهد إليه بتصريف شؤون الدولة ورعاية مصالح المسلمين.

والخليفة مطاع بالقدر الذي تتفق فيه أعماله وأحكامه مع الشريعة

الإسلامية، فإذا انحرف، على الأمة تقديم النصيحة في شكل أولي الأمر. وخير مثال ما قاله الرسول الكريم أثناء مرضه الأخير «أيها الناس من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه، ومن أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يخشى الشحناء من قبلي فإنها ليست من شأني، ألا وإن أحبكم إليّ من أخذ مني حقاً ان كان له، أو حللني فلقيت ربي وأنا طيب النفس». وعلى ذلك فإن الإسلام لا يفرق بين الحاكم والمحكوم حتى في العقوبة والأخذ بالقصاص.

واجبات الحاكم:

حدد القاضي أبو يعلى واجبات الحاكم وهي عشرة أشياء:

١ ـ حفظ الدين على الأصول التي أجمع عليها سلف الأمة، فإن زاغ ذو شبهة عنه بيّن له الحجة وأوضح له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من الزلل.

٢ ـ تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بينهم حتى تظهر النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

٣ ـ حماية البيضة والذب عن الحوزة ليتصرف الناس في المعايش وينتشرون في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.

٤ ـ إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى من الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

٥ ـ تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظفر الأعداء بثغر ينتهكون بها محرماً ويسفكون فيها دماً لمسلم أو معاهد.

٦ ـ جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله.

٧ - جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير عسف.

٨ - تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

٩ - استكفاء الأمناء وتقديم النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة.

١٠ - مشارفة الأمور وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح.

هذه هي واجبات الإمام أو الخليفة كما قدمها لنا الماوردي، ويمكن حصرها في أمرين، الأول إقامة الدين الإسلامي وبيانه وأخذ الناس بالنزول على أحكامه وتعاليمه، والثاني إدارة شؤون الدولة على ما يقتضيه. وفي ذلك خير لجميع أمة المسلمين في شتى أنحاء البلاد.

حقوق الخليفة أو الحاكم:

إذا انعقدت الخلافة أو الإمامة لمسلم، وقام بما عليه من واجبات، يجب أن يكون له من الحقوق ما يساعده ويمكنه على القيام بأعمال الخلافة. وتنحصر هذه الحقوق في ثلاثة نقاط:

١ - طاعة الخليفة بالمعروف، أي طاعته في غير معصية.

٢ - نصرة الخليفة فيما يراه ويأمر به، ومؤازرته وتقديم النصح له.

٣ - تعيين راتب له يكفيه للمعيشة هو وأهل بيته، عيشة كريمة في غير تقتير أو سرف.

ويقول الماوردي من أدى حق الله فيما لهم وعليهم، وحينئذ يجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة، ما لم يتغير حاله بما يخرج به عن الإمامة. كما جاء في القرآن الكريم: ﴿يا أيها الناس أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩]. ويرى جمهور المفسرين أن رئيس الدولة والولاة والأمراء من أوئل الذين أوجب الله على الأمة الإسلامية طاعتهم ونصرتهم.

المصادر والمراجع

١ ـ مراجع عربية ومعربة

ديفر (هـ.و.): أوروبا في العصور الوسطى . ترجمة دكتور عبد الحميد حمدي محمود.الاسكندرية ١٩٥٨.

سعيد عبد الفتاح عاشور: ـ أوروبا العصور الوسطى. ٢ ج القاهرة ١٩٦٤.

ـ قبرص والحروب الصليبية . القاهرة ١٩٥٧.

فيشر (هـ. أ. ل.) تاريخ اوروبا في العصور الوسطى . جزءان ترجمة دكتور محمد مصطفى زيادة وآخرين . القاهرة ١٩٥٠.١٩٥٧.

كولتون (ج.ج.): عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة . ترجمة دكتور جوزيف نسيم يوسف . دار المعارف . اسكندرية ١٩٦٤.

٢ ـ مصادر ومراجع اجنبية

- Adams (G.B.)

  The History of England from the Norman Conquest to The Death of John (1066-1216) London;1905.

- Barker (B.) Clark (G.) Vaucher (p.)

  The European Inheritance (3Vols.) Oxford;1945.

- Bryce (j.):

  1- The Holy Roman Empire, London;1907

- The Cambridge Medieval History (8vols.) Cambridge, 1963

-Coulton (G.G.):
1- Life in the Middle Ages. Cambridge; 1928.
- Davis (H.W.C):
Charlemagne. London:1929.
- Dawson (C.):
The Makingof Europe. London;1925.
- Dudden (F.H.):
Gregory the Great; His Place in Hist .and Thought; (2vols.) London. 1905.
- Eginhard, The Life of Charlemagne.
(Trans by a. j. Grant) London,1926.
- Eyre (E.):
European Civilization(vol.3the Middle Ages) London1935.
- Fliche (A.):
La Chretiente Medievale. Paris,1929
- Gibbon (E.):
The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (7vols.) Oxford,1929.
- Glover, (T. R.):
The Conflict of Religions in the early Roman Empire London.1910.
- Guizot (M.):
Histoire de la Civilisation en France. Paris,1868.
- Haskins (C. H):
The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge1928.
- Hayward (F.):
A History of the Popes. London,1931.

- Kantorowicz (E.)
Frederick the second. london,1931.
- Katz (S.): The Decline of Rome and the Rise of Mediaeval Europe. New York,1955.
- Lavisse (E.):
Histoire France de Paris,1911.
- Lodge (R.):
The Close of the Middle Ages. London,1922.
- Moss (H.S.):
The Birth of the Middle Age. Oxford, 1947.
- Oman (C.):
The Dark Ages, London, 1908.
- Painter (S.):
A History of the Middle Ages,New York,1954.
- Peole (R.l.)
Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning, London, 1002.
- Stephenson (C.):
Mediaeval History. New York, 1943.
- Taylor (o.h.):
The Mediaeval Mind (2vols.) London, 1938.
The Monk of st Gall: The Life of Charlemaxgne (Trans.by A. JGrant) London. 1926.
- Thompson (j.w.):
THe Middle Ages (2vols.) London,1931.
- Tout (T.F.):
The History of England (1219-1377) London, 1920.

- Tout (T.F.):

1- France and England; Their Relations in the Middle Ages and Now. Mandhester, 1922.

2- The Empire and the Papacy, London, 1924.

- Ullmanu (W.):

1- The Growth of Papal Government in the Middle Ages. London, 1955.

2- Medieval Papalism, London, 1948.

- Zimmerman (H.):

The Hansa Towns, London, 1389.



القسم الثالث

للدكتور محمد علي القوزي

- النظريات السياسية الحديثة.
- النظم الديمقراطية الغربية.
- المبادئ العامة للنظم الديمقراطية الغربية.
- المبادئ العامة للاشتراكية الماركسية.

الفصل الأول

النظريات السياسية الحديثة

مقدمـــة

البشر مهما اختلفت أجناسهم وطبقاتهم وتطوراتهم الاجتماعية. خضعوا في الماضي، ويخضعون في الحاضر وسيخضعون في المستقبل إلى سلطان سياسي.

إن ما يميز السلطة السياسية هي في كونها قادرة على الحكم والإكراه وعلى السيطرة والسيادة، بينما تبقى السلطات الأخرى القائمة في المجتمع غير السياسية، كسلطة الكنيسة، أو السلطة في المنظمة الكشفية أو السياسية الحزبية أو المدرسية أو الرياضية، تبقى سلطة اختيارية لا يخضع الناس إليها إلا بإرادتهم، بعكس السلطة السياسية التي لا يستطيع المرء الانفلات منها، إلا إذا اتبع طرقاً قانونية خاصة ينص عليها قانون صادر عن السلطة السياسية ذاتها.

إن البشر كانوا وسيبقون مضطرين إلى الانتماء والانصياع إلى مجتمع سياسي اتخذ شكل الدولة.

فالسيادة هي التي تفرق المجتمع السياسي عن أي نوع من المجتمعات الأخرى. والقوة العليا في المجتمع هي التي تجعل من السلطة سيادة.

أما عن الفرق بين شكل الحكم وبين النظام السياسي فهو ان المشكلة الحقيقية في كل زمن وفي كل دولة تعود الى تحديد الصلة بين

السلطان والرعية وقد وضع أرسطو تصنيفاً لأشكال الحكم في كتابه «السياسة» ويصنفها بثلاثة أشكال: الملكية والأوليغاركية والديمقراطية.

- فالملكية هي حكم الشخص بمفرده، وحكمه هو أوتوقراطي لأن السلطان هو للملك.

- والأوليغاركية هي حكم الأقلية، وينحصر الحكم هنا بفئة قليلة من الناس كالأرستقراطية.

- والديمقراطية أو الجمهورية وفيها تعود السيادة للشعب باعتباره يمثل أكبر نسبة من المجتمع.

فشكل الحكم هو الذي يعين الهيئة التي تمارسه إما مباشرة كالملكية أو الشعب في حالة الديمقراطية المباشرة، وإما بالنيابة كما هي حال الديمقراطيات النيابية أو التمثيلية. فشكل الحكم إما ملكياً أو أوليغاركياً أو ديمقراطياً.

أما النظام السياسي(١) فإنما هو النظام الدستوري القائم في الدولة كالنظام البرلماني أو النظام الرئاسي أو النظام المجلسي أو النظام الدكتاتوري.

وبقيام عصر النهضة تغيرت المظاهر المختلفة التي سادت في نظام الإقطاع. ففي عصر النهضة انتهى الصراع بين البابا والملوك بانتصار إرادة هؤلاء الأخيرين أي بانتصار السلطة الزمنية على السلطة الدينية وتحررها من هذه السلطة الأخيرة مما عمل على استقلال الملوك بشؤون الحكم وحدهم وعمل بالتالي على استعادة هؤلاء الحكام لنفوذهم والسيطرة من جديد على نفوذ حكام الأقاليم أي السيطرة على النفوذ الإقطاعي. وهكذا انتقلت السلطة من أسياد الإقطاع إلى السلطة المركزية العليا في الدولة. وبذلك تم للسلطة الملكية التخلص أولاً من السلطة

---

(١) راجع G. Burdeau: Traité de Science politique- Les régimes politiques Paris 1952.
راجع أيضاً:
L'Encyclopédie Francaise tome 10- L'Etat: Paris 1957.

الدينية ثم من سلطة حكام الأقاليم مما عمل على توحيد السلطة وإطلاقها في يد الملوك.

وبذلك تميز عصر النهضة بازدهار الملكية المطلقة أي بالسلطان المطلق للملوك على جميع أنحاء الدولة وتميز بالتالي بانهيار أنظمة الإقطاع.

وإذ تميز نظام الاقطاع الذي ساد في العصور الوسطى بتفتيت وحدة الدولة، تميز عصر النهضة بقيام فكرة وحدة الدولة من جديد بأن شعر الأفراد جميعاً برابطة الوحدة والهدف المشترك. وبالتالي تميز عصر النهضة بتنمية شعور الأفراد نحو دولتهم الواحدة أي بتنمية الروح القومية فيهم.

وإذ تميز نظام الإقطاع باقتصار الطبقة المحكومة على المزارعين واقتصار النشاط على الزراعة وحدها، تميز عصر النهضة بظهور طبقات جديدة هي طبقات التجار والصناع. فلقد ظهرت هذه الطبقات الأخيرة في الدولة على أثر اكتشاف العالم الجديد ألا وهو أمريكا، هذا الاكتشاف الذي كان له أكبر الأثر في رواج التجارة والصناعة وانتعاش الحالة الاقتصادية بعد الركود الذي أصابها في نظام الإقطاع.

النظريات السياسية في عصر النهضة:

هذا العصر يعبر عنه بعصر النهضة، نظراً لما ساد فيه من حركات وأفكار فكرية وفنية واقتصادية جديدة حلت مكان الأفكار التي سادت في العصور الوسطى. وعلى ذلك فإن تطور هذه الأوضاع إنما يشير إلى عصر جديد يعبر عنه بعصر النهضة الذي يعتبر مرحلة انتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة.

وفي رأي الكثيرين أن عصر النهضة يشمل القرنين الخامس عشر والسادس عشر وهو الرأي الراجح في نظر الكتاب الحديثين.

ومن أشهر النظريات السياسية في هذا العصر هي النظريات التي نادى بها مكيافيللي.

مكيافيللي:

ولد مكيافللي بمدينة فلورنس بإيطاليا عام ألف وأربعماية وتسعة وستين. وكان منذ صغره مولعاً بالأمور السياسية، فلما شب قام بدراستها ورأى ما آل إليه أمر إيطاليا إذ كانت وقتئذ في حالة من الانقسام والضعف، إذ انقسمت إلى مدن كثيرة كانت دائمة الحروب فيما بينها. وكان لهذا الأمر أثر كبير على آراء مكيافيللي ونظرياته، وعلاوة على ما رآه في حقيقة الواقع، وما لمسه بنفسه من تجاربه الخاصة ومشاهداته، قام بدراسة التاريخ أي تاريخ الحوادث الماضية وتاريخ الدول القديمة.

وبذلك تميز أسلوب ميكيافيللي في آرائه ونظرياته بالنظرة الواقعية التي تستند على شواهد من التاريخ وكانت نظرياته نتيجة ظروف العصر الذي نشأ فيه وتطورات البيئة التي أحاطت به، مما انتهى به إلى اعتناق المبدأ الواقعي الذي انتهى منه بأن القوة والحذر خاصيتان ضروريتان للحاكم بل ذهب في آرائه إلى حد تمجيد القوة والعبث بأوضاع العرف والتقاليد.

وكان مكيافيللي يرى إضافة إلى دراساته الواقعية التي لمسها وشاهدها بنفسه، أن التاريخ هو أفضل طرق البحث العلمي ويرى أن دراسة الماضي هي الدعامة التي يرتكز عليها الباحث في الوصول إلى قضاياه العلمية بمعنى أن التاريخ - في نظر مكيافيللي - هو المدرسة الحقيقية لدراسة النظريات السياسية. لذلك ربط هذا المفكر بين التاريخ والبحث العلمي السياسي وأدرك مدى العلاقة الوثيقة التي تربط دراسة التاريخ بالبحث السياسي.

ومن أشهر النظريات التي نادى بها مكيافيللي هي نظريته في الأمير.

١ ـ نظرية الأمير:

رأى مكيافيللي ما صار إليه أمر إيطاليا، وما كان عليه الحال فيها من

انقسامات وضعف ونزاع دائم بين مدنها المختلفة. لذلك أدرك أنه لا خلاص لإيطاليا من محنتها السياسية إلا بقيام أمير قوي من أمرائها يستطيع بفضل قوته أن يزيل عوامل الفساد والانقسام ويحقق الوحدة القومية لإيطاليا، تلك الوحدة التي تفتت إلى مدن تنازعت وتحاربت فيما بينها. ولقد كان هذا الشعور الذي شعر به مكيافيللي بضرورة قيام الوحدة الإيطالية واستعادة قوتها السبب الذي دعاه إلى كتابة رسالته السياسية (الأمير) تلك الرسالة التي أهداها إلى الأمير (لورنزو) ودعاه فيها أن يأخذ على عاتقه انقاذ إيطاليا وتحقيق وحدتها وقوتها المفقودة. وعلى ذلك يتضح أن نظرية الأمير ما هي إلا رسالة سياسية كتبها مكيافيللي وأهداها إلى الأمير لورنزو أهاب فيها هذا الأمير أن يأخذ على عاتقه إنقاذ إيطاليا من التفتيت الذي آلت إليه ومن الانقسام الذي ظهر فيها وانقاذها من براثن النفوذ الأجنبي الذي عمل على إضعافها.

ولقد ذكر مكيافيللي في نظريته في الأمير أنه لا خلاص لإيطاليا من محنتها إلا بقيام أمير قوي يعتمد على قوته المسلحة كي يزيل عوامل الفساد والانقسام ويحقق الوحدة القومية لها. ولهذا الأمير أن يتصف بكل الصفات المستحسنة والمستهجنة، أي بأساليب الخيانة والغدر ما دامت توصله إلى غرضه الأساسي. فالحاكم في نظر مكيافيللي هو الذي يكون رجل حرب وسياسة، رجل قوة ومكر، الحرب وظيفته الأساسية كما لا بد له أن يتقن أساليب الغدر والخيانة والبطش، ولا يتقيد بالتالي بمبادىء الدين أو الفضائل الإنسانية أو قواعد العرف والتقاليد، لأن الحكم لا يريد إلا رجلاً متلوناً ملتوياً يداهن ويغرر وينكل بمن يقف في سبيله. والحاكم الذي لا يريد أن يسير على هذه السيرة أو أن ينهج هذا النهج عليه أن يبتعد عن الحكم.

وهكذا يتضح أن مكيافيللي قد فصل بين الأخلاق والسياسة إذ أجاز للحاكم أن يتنكر لمبادئه الأخلاقية للوصول والاحتفاظ بالسلطة والحكم. فالغاية

إذن تبرر الوسائل سواء كانت الوسائل مستحسنة أو مستهجنة. وفي هذا يقول مكيافيللي: إذا كانت حياة الوطن في خطر فإنه يجب على الإنسان ألاّ يتقيد في عمله بقواعد العدل والرحمة والشرف بل يتقيد فقط بما يراه محققاً لنجاة الوطن والحرص على استقلاله.

وبذلك يتضح أن مكيافيللي إنما قد نهج نهجاً خاصاً في آرائه هذه ألا وهو النهج العملي الذي يعتمد على الخبرة والمشاهدة والرغبة في تحقيق الأماني القومية دون أن يهتم بالنظم العلمية في نظرية الدولة ومشروعيتها بل كل ما اهتم به هو دراسة فن الحكم من الوجهة العملية، لذا قامت آراؤه هذه على أساس عملي محض.

ورغم أن مكيافيللي قد أقام حكم الأمير القوي على النمط السابق، فإنه قد أشاد مع ذلك بالنظام الجمهوري. وكان مكيافيللي لا يعترف إلا بمظهرين من مظاهر الحكم هما: الملكية والجمهورية إلا أنه قد فضل النظام الجمهوري على النظام الملكي رغم تأييده للسلطة المطلقة وحكم الأمير القوي.

وسبب تفضيل مكيافيللي النظام الجمهوري على النظام الملكي أن النظام الأول يمتاز بما يلي:

أ - يقوم النظام الجمهوري على الانتخاب الذي يتيح للأفراد أن يصلوا إلى الصفوف الأولى، وذلك على خلاف الحال في النظام الملكي الذي لا يتيح الظهور لمثل هذه العناصر الصالحة حيث تكون الوظائف مقصورة على المقربين للملك وأتباعه.

ب - الجمهورية تقوم على تقدير قيمة الرجال فالذي يصل إلى القمة هو من يرفعه الشعب لقيمته ومواهبه الشخصية، وذلك على خلاف الحال في النظام الملكي حيث يقوم الحكم على نظام الوراثة أي وراثة العرش الذي قد يصل إليه أميراً ضعيفاً أو فاسداً يكفي لهدم دعائم الدولة.

جـ ـ الجمهورية أكثر تطوراً من الملكية التي تمتاز بالجمهود وعدم التجديد لأنها تخشى أن ينال التطور من حقوق الملوك الموروثة ومصالحهم الذاتية. كما أن الحكومات الملكية ـ في نظر مكيافيللي ـ لا تعمل إلا لصالحها الخاص وتحقيق مصالحها الذاتية والطبقية واحتكار الوظائف واستغلال الشعب وبالتالي التنازل عن حقوق الأمة والتراخي في مطالبها القومية حرصاً على العرش والحقوق الملكية. وهكذا تعتبر الملكية عقبة في سبيل تقدم الشعوب، وذلك على خلاف الحال في النظم الجمهورية.

نقد هذه الآراء:

تعرضت آراء مكيافيللي سائفة الذكر للنقد الشديد فلقد رماه بعض الكتاب بأنه قد فقد التمييز بين الخير والشر وما كان يليق بمفكر مثله أن يوصي بالخيانة في كل صورها ويدعو إلى أساليب الخداع ويبرر النقائص الأخلاقية وانتهاك الحرمات وإباحة القتل والاحتيال وما إلى ذلك من الأمور التي تتنافى والمبادىء الإنسانية كل ذلك حباً في التوصل إلى السلطة والإبقاء على الحكم.

كما ذكر هؤلاء النقاد أن مكيافيللي قد ادعى أنه قد اعتمد على التاريخ في آرائه هذه بأن استقى مادته من الواقع والتاريخ، لكنه في حقيقة الأمر اعتمد في بحثه على نماذج من السياسيين الذين لطخوا أسماءهم وتاريخهم بالدسائس والمؤامرات والاغتيالات دون أن يعتمد على السياسيين الآخرين الذين راعوا في حكمهم مبادىء العدل والفضيلة وما أكثرهم بين صفحات التاريخ. وبذلك فإن مكيافيللي يكون قد اعتمد على رذائل التاريخ دون فضائله في تبرير آرائه ويكون ذلك قد تحيز باختيار الحقائق التاريخية التي تؤيد وجهة نظره فقط وتعمد إهدار الحقائق الأخرى التي تناهض آراءه ونظرياته وهو ما يتنافى وأسلوب العالم المفكر الذي يتخذ منهجاً محايداً في دارسائه وآرائه.

٢ ــ نظرية مكيافيللي في الدين:

كان مكيافيللي من أشد المناهضين للسلطة الروحية لذلك فصل بين الدين والسياسة. فقد نادى بالتحرر من سلطة البابوات. وسبب ذلك أن مكيافيللي كان معادياً للبابوية بأن اتهمها بالسيطرة على الشؤون الدينية والزمنية وتجاوزها حدود وظيفتها الحقيقية التي يجب أن يلتزمها البابا، مما أبعد الكنيسة عن طبيعتها الأصلية والتجائها إلى كثير من الأعمال مهدت لدخول الأجانب أرض الوطن، تحت ستار تدعيم السلطة الروحية ونشر الدين.

وهكذا كان مكيافيللي من أشد خصوم البابوية واعتمد في ذلك على التاريخ في القول بأن الحوادث قد دلت على أن السلطة الروحية عامل من عوامل الهدم والفوضى لا من عوامل الأمن والسلام. ويستند مكيافيللي في ذلك أن البابوية إنما تلجأ دائماً إلى الأقوياء كي تحمي نفسها ويستدل على ذلك أنها قد سبق وتركت مركزها في روما ونقلت هذا المركز إلى مدينة افنيون بفرنسا حتى تحتمي هناك بالسلطة الملكية القوية وتركت أمراء إيطاليا يتقاتلون فيما بينهم. وكانت السلطة الدينية بدورها تخاف آراء هذا المفكر وترميه بالإلحاد والخروج على تقاليد السلطة الروحية.

وإذا كان مكيافيللي من ألد أعداء البابوية ومن أقوى خصومها فإنه كان كذلك من ألد أعداء طبقة الأشراف، لأن هذه الطبقة الأخيرة إنما تعيش دون أن تعمل شيئاً وتحول دون قيام الحكومات الحرة. لذلك فلا سبيل إلى الحرية والمساواة وإقامة نظام سياسي صالح إلا إذا أبعدنا البابوية عن شؤون الحكم وقضينا كذلك على طبقة الأشراف وسلبناها حقوق الإمارة، ولا يمكن تحقيق ذلك الأمر إلا بالقوة والثورة لأن الوسائل العادية لا تجدي في ظروف الفساد السياسي،الأمر الذي يحتاج إلى طرق غير عادية وأساليب استثنائية. وهكذا يعتقد مكيافيللي أنه لا بد أن تضع على رأس الدولة سيداً مطلقاً مزوداً بمظاهر السلطة والقوة ويجيز ذلك للحصول على الحرية والمساواة.

الفصل الثاني

النظم الديمقراطية الغربية

تميز العصر الحديث بتأكيد ظهور وثبات المجتمع السياسي، وهو المجتمع الذي تظهر فيه السلطة السياسية، والمختلفة بطبيعتها عن السلطات الأخرى الموجودة في المجتمع، كسلطة الأب في الأسرة، أو سلطة العشيرة أو القبيلة أو السلطة الدينية، أو سلطة رئيس الجمعية.

وإذا كانت السلطة في القبيلة هي سياسية بنوعيتها إلا أن السلطة السياسية التي تقوم في الدولة العصرية مختلفة لكونها لا تدين بالطاعة لسلطات سياسية أخرى، فالسلطة السياسية قادرة على الحكم ولو بالإكراه وعلى السيطرة والسيادة بينما السلطات الأخرى تبقى اختيارية، كسلطة رئيس النادي أو سلطة رئيس الجمعية أو سلطة رجال الدين.

إذن إن ما يميز السلطة السياسية عن السلطات الأخرى في المجتمع السياسي هو السيادة؛ ومن هذا المنطلق يمكن أن نصل إلى تعريف للدولة بأنها جماعة كبيرة من الأفراد تقطن بصفة دائمة في إقليم جغرافي معين وتخضع في شؤونها لسلطة عليا. وهكذا نلحظ أن الدولة هي الإطار الخارجي للنظام السياسي وللمبادىء القانونية والدستورية، وقد عرفت النظم السياسية الغربية مفاهيم ومذاهب سياسية مختلفة في العصر الحديث، فكانت الديمقراطية، والحياة الحزبية، والنظام البرلماني، والنظام الرئاسي ومبدأ فصل السلطات، ومبدأ

الانتخاب وغير ذلك من المبادىء التي وإن وجدناها في العصور السابقة إلا أن تطبيقها ومفهومها اختلف في العصر الحديث.

فالدولة[1] هي الإطار الخارجي الذي يحوي بداخله النظم السياسية والمبادىء الدستورية للديمقراطية الغربية، مما يستدعي أولاً دراسة الدولة من خلال أركانها وأنواع الدول ثم أنواع الحكومات وذلك قبل أن نتعرض لبيان النظم الديموقراطية الغربية المختلفة.

أولاً: تعريف الدولة:

الدولة طبقاً للتعريف الراجح عبارة عن جماعة كبيرة من الأفراد تقطن على وجه الدوام والاستقرار إقليماً جغرافياً معيناً وتخضع في شؤوها لسلطة عليا.

ويعرفها البعض بأنها التشخيص القانوني لشعب ما، أي أن الدولة ما هي إلا شخص معنوي يمثل شعباً من الشعوب.

وينتقد البعض وصف التشخيص القانوني هذا باعتباره مجرد خيال من خلق الفقهاء لا يطابق الحقيقة ويعتبر الدولة عبارة عن حدث اجتماعي لجماعة من الناس بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة.

إلا أنه طبقاً للتعريف الراجح يمكن أن يكون للدولة أركاناً عدة.

أركان الدولة:

إذا اعتبرنا أن الدولة عبارة عن جماعة كبيرة من الأفراد تقطن على وجه الدوام والاستقرار اقليمياً جغرافياً معيناً وتخضع لسلطة عليا. فإن هذا يعني أن للدولة أركان عدة يمكن إجمالها فيما يلي:

---

(١) H.Y Laski. The State, in theory and practice. London 1935; et L'Etat moderne: t. 10 de l'Encyclopédie Francaise Paris 1935.

١ ـ جماعة من الأفراد:

لا وجود لأية دولة من الدول إلا بوجود جماعة كبيرة من الأفراد أي عدد كاف من السكان. فلا يكفي وجود فرد واحد أو عائلة واحدة لتكون الدولة. وعلى ذلك يجب أن يتوافر عدد من السكان حتى يمكن أن توجد الدولة.

والدولة الحديثة يكثر فيها عدد السكان على خلاف الحال في الدول أو المدن اليونانية القديمة التي كان يقل فيها هذا العدد.

وعلى الرغم من ذلك فإنه يلاحظ أنه لا يشترط عدد معين من السكان لقيام الدولة بل يختلف هذا العدد من دولة إلى أخرى. فهناك دولة يكثر فيها عدد السكان بشكل ملحوظ كروسيا والولايات المتحدة الأميركية والصين والهند، وهناك دول أخرى يقل فيها هذا العدد بشكل ملحوظ كموناكو وإمارة اندورا والفاتيكان.

٢ ـ اقليم معين:

يجب على جماعة الأفراد سالفي الذكر أن تستقر وتقطن بصفة مستمرة بقعة معينة من الأرض. بمعنى أن تستوطن اقليماً معيناً على وجه الدوام.

وعلى ذلك فوجود اقليم معين إنما يعد في حقيقة الأمر شرطاً لازماً لقيام الدولة ووجودها، وبدونه لا تكون هناك دولة معينة.

لذلك فالقبائل الرحل لا يمكن أن يتكون منها دولة معينة لأنها لا تبقى بصفة دائمة مستقرة على قطعة معينة من الأرض بل تنتقل من مكان إلى آخر.

ويتحدد الاقليم بمساحة معينة من الأرض لها حدود[١] قد تكون طبيعية أو استراتيجية أو قومية.

---

(١) عن الحدود ودورها في حياة الدول راجع:

Jean Gottman; La politique des Etats et leur geographie, Paris 1952.

راجع أيضاً:

Fr. J. Turner, The Frontier in American History; New York, 1920.

٣ ـ السلطة العليا:

كانت الدولة في الماضي تكتفي بحفظ النظام في الداخل وحماية الحدود في الخارج والقضاء في المنازعات بين رعاياها، في حين أن الدولة العصرية تتدخل في كل شأن من شؤون الحياة في التربية والاقتصاد، في العمل والاجتماع وغير ذلك من الميادين الواسعة.

فسلطان الدولة يظهر بمقدرته على تحديد اختصاصها، وهو الركن الثالث الذي يتلخص في ضرورة وجود سلطة عليا أي ضرورة وجود سلطة حاكمة يخضع لها مجموع السكان، وهذه السلطة العليا الحاكمة سواء كانت مكونة من فرد حاكم أو هيئة حاكمة يكون لها السلطة العليا الآمرة سواء في تولي شؤون الأفراد الذين يتكون منهم مجموع السكان أو في تولي شؤون الاقليم السياسية. ويتحتم بالتالي على هؤلاء الأفراد الخضوع لهذه السلطة العليا فيما تصدره من قواعد وأحكام.

وهذه السلطة العليا قد تكون وطنية لا تخضع فيما تصدره من أحكام وقواعد لسلطة أجنبية. وفي هذه الحالة تكون الدولة مستقلة استقلالاً تاماً. وقد تخضع هذه السلطة العليا لنفوذ سلطة أجنبية وحينئذٍ يكون استقلال الدولة السياسي ناقصاً.

وعلى ذلك فإن الاعتراف بوجود سلطة عليا يخضع لها الأفراد ويدينون لها بالولاء إنما يؤدي إلى وجود طبقة حاكمة يكون لها السلطة العليا الآمرة

---

(١) راجع:

Les pouvoirs, Annales de philosophie politique 2 vol. Paris 1956.

Bertrand de Jouvenel, Du pouvoir, Histoire naturelle de sa croissance; Genève 1947.

Alfred Pose, Philosophie du Pouvoir; Paris 1948.

Spinoza, Œuvres complètes. Bibliothèque de la Pléiade.

وطبقة محكومة يكون عليها إطاعة الطبقة الأولى والخضوع لها.

باستجماع عناصر أركان الدولة يتضح لنا أنه يشترط لوجود الدولة ضرورة توافر أركان ثلاث:

١ - ركن السكان أي ضرورة وجود جماعة من الأفراد.

٢ - ركن الاقليم أي اشتراط ضرورة استقرار هذه الجماعة وتوطنها في اقليم معين على وجه الدوام.

٣ - ركن السلطة العليا باشتراط وجود هيئة حاكمة تتولى شؤون الأفراد ويقع على هؤلاء الأخيرين واجب الخضوع والولاء لهذه السلطة العليا الحاكمة فيما تصدره من قواعد وأحكام.

فإذا ما توافرت هذه الأركان الثلاثة جميعها نشأت الدولة.

سيـــادة الدولـــة:

السيادة[1] معناها أن سلطة الدولة تعتبر أنها السلطة العليا التي لا يعلو عليها شيء آخر بمعنى أنها تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها عليهم.

وعلى ذلك فسيادة الدولة معناها أن للدولة الكلمة العليا والأخيرة بألا تخضع لأحد في شأن من شؤونها.

والسيادة بهذا المعنى قد تكون: سيادة داخلية، وسيادة خارجية.

والسيادة الداخلية: بمعنى أن يكون لها السلطة العليا على جميع الأفراد

---

(١) عن السيادة راجع:

Georges Yellinek- L'Etat et son droit t:2.

وأيضاً:

Ernest Lavisse et Alfred Rambaud: Histoire Générale, tome 3. Formation des grands Etats- 1270- 1492. Paris 1894.

والهيئات الموجودة على اقليمها ومن ثم فلا تخضع الدولة لأي سلطة أخرى داخل حدودها.

وعلى ذلك يكون معنى السيادة الداخلية علو الدولة وسموها على الجميع داخل حدود هذه الدولة.

والسيادة الخارجية: معناها عدم خضوع الدولة لدولة أجنبية أخرى، أي استقلال هذه الدولة عن الدول الأخرى.

وعلى ذلك فالدولة التي تتمتع بالسيادة الخارجية تعتبر أنها دولة مستقلة، مما يجعل من السيادة الخارجية والاستقلال أمران مترادفان متلازمان.

الدولة والأمة:

إن الدولة والأمة أمران يختلف كل منهما عن الآخر من ناحية المدلول والمعنى.

فالأمة عبارة عن جماعة من الناس يربط أفرادها الإحساسات المتشابهة والرغبة المشتركة في العيش معاً.

ويساعد على هذه الرغبة المشتركة في العيش وجود روابط وعوامل عدة تربط بين هؤلاء الأفراد، كأن يكون الأفراد متحدي الجنس واللغة والدين والعادات والمشاعر والذكريات ووحدة الآلام والآمال.

إلا أنه يجب القول أنه لا يتحتم توافر جميع هذه الروابط والعوامل لوجود الأمة فقد يتحقق منها البعض ويتخلف البعض الآخر ومع ذلك توجد الأمة. فقد تتكون أمة رغم اختلاف الدين مثلاً بين أفرادها ولكن مع ذلك فإن وجود الروابط المشتركة الأخرى تعتبر كافية لشعور الجماعة والأفراد في الرغبة المشتركة في العيش معاً.

فالأمة إذا هي حقيقة اجتماعية ناتجة عن اجتماع عدد من الأفراد وقيام الرغبة المشتركة بينهم في الحياة والعيش معاً.

وعلى ذلك ينتج أن ما يميز الأمة هو وجود الرابطة أو الوحدة النفسية بين الأفراد، ولا يهم بعد ذلك خضوع هؤلاء الأفراد لسلطة عليا سياسية أي لهيئة حاكمة أو لعدة سلطات او هيئات.

أما الدولة[1] فهي رابطة أو وحدة قانونية يتحتم بنتيجتها خضوع الأفراد لسلطة عليا أي لهيئة حاكمة.

وعلى ذلك فعنصر السلطة العليا هو العنصر الجوهري الأساسي الذي يحول الأمة إلى دولة. فالأمة تصبح دولة إذا ما قام من بين أفرادها سلطة عليا أي هيئة حاكمة يخضع لها باقي هؤلاء الأفراد.

وبذلك يتضح أن وجود سلطة عليا هو الذي يجعل من الأمة دولة.

وهكذا فإن الدولة هي رابطة أو وحدة قانونية بين الأفراد، أما الأمة فهي وحدة نفسية بين جماعة من الأفراد.

ويترتب على اعتبار أن الأمة والدولة أمران غير متلازمان أنه قد تنقسم الأمة الواحدة بين عدة دول. بمعنى أنه قد توجد أمة واحدة يربط بين أفرادها وحدة نفسية واحدة ولكن مع ذلك نجدها موزعة بين عدد من الدول. ومثال ذلك الأمة العربية التي يرتبط أفرادها بإحساسات متشابهة أي يسودها وحدة نفسية واحدة ومع ذلك تكون من هذه الأمة العربية دولاً متعددة. وسبب ذلك عدم خضوع الأمة العربية لسلطة عليا واحدة فإذا ما تم لها ذلك تحقق للأمة العربية الوحدة القانونية وأصبحت هذه الأمة الواحدة دولة واحدة.

---

(١) حول موضوع الدولة راجع:

Carré de Malberg: Contribution à la théorie de l'Etat.

وعلى خلاف ذلك قد تتكون دولة واحدة من عناصر كانت تابعة في الأصل لأمم مختلفة ومثال ذلك الولايات المتحدة الأميركية التي تكونت في أصل نشأتها من أجناس وشعوب مختلفة. وكدولة سويسرا التي قامت على أفراد ينتمون بعضهم إلى أصل فرنسي والبعض إلى أصل ألماني والبعض الآخر إلى أصل إيطالي. وسبب تكوين هذه الدولة التي تكونت من أمم مختلفة موضوع الأفراد أي أفراد هذه الأمم المختلفة الذين تجمعوا على اقليم معين لسلطة عليا واحدة أي لهيئة حاكمة مما أدى إلى اعتبار الولايات المتحدة الأميركية دولة من الدول وأدى كذلك إلى وجود الدولة السويسرية. ومن الطبيعي أن عدم التجانس بين أفراد الدولة الواحدة انما يكون عاملاً من عوامل تفككها وانهيارها، إلا اذا تولد بين افراد هذه الدولة روابط مشتركة تدعمت بالرغبة بالعيش معاً مما يؤدي بها مع مرور الزمن الى أمة واحدة.

بمعنى ان الدولة التي تتكون في بادئ الأمر من عناصر تابعة لأمم مختلفة، ومع مرور الزمن تقوى الروابط المشتركة بين أفراد هذه الدولة الواحدة وتنشأ بينهم وحدة نفسية، مما يجعل من افراد هذه الدولة الواحدة أمة واحدة في المستقبل.

وإذا أردنا أن نبحث في أصل السلطة العليا في الدولة لا بد من تتبع النظريات الثلاث المختلفة في هذا الصدد وهي: نظرية القوة، النظرية الدينية والنظرية التعاقدية.

١ ــ نظرية القوة:

يرجع أصل السلطة العليا طبقاً لهذه النظرية إلى القوة والغلبة، أي أن السلطة قد قامت على أساس حق القوي في السيطرة والحكم. لذلك فإن الشخص القوي أو الفئة القوية التي تستطيع بقوتها إخضاع باقي الأفراد هي التي تتولى السلطة العليا وبذلك تنشأ الدولة على أساس هذه القوة والسيطرة. وعلى ذلك يتضح أن الهيئة الحاكمة هي الهيئة القوية التي تمكنت من التغلب على الهيئة المحكومة، تلك الهيئة الضعيفة التي استكانت وارتضت حكم القوي.

فالقوة هنا هي أساس قيام السلطة الحاكمة وبالتالي أساس قيام الدولة.

وهذا خطأ لأنه ما من هيئة حاكمة اعتمدت على القوة مهما بلغت قوتها تستطيع البقاء طويلاً. فالحكم المبني على القوة مصيره الزوال.

٢ ــ النظرية الدينية:

تقول بأن مصدر السلطة العليا هو الإله وأن الحكام يستمدون سلطتهم من الله وليس من الأفراد، وبالتالي فإن الحكام في ممارستهم للحكم إنما ينفذون إرادة الله على الأرض. وهكذا فإن مسؤولية الحكام هي أمام الله وحده، وإن إرادة الحكام تكون أعلى من إرادة المحكومين.

٣ ــ النظرية التعاقدية:

تقوم على أساس العقد؛ أي اتفاق الجماعة على عقد لنقل جماعتهم من القوانين الفطرية إلى النظام.

وكتب في هذه النظرية هوبز ولوك وروسو.

أ ــ نظرية هوبز:

تقول بأن العقد هو الذي نقل الفرد من الحياة الفطرية الطبيعية إلى الحياة المنظمة التي تحتوي على طبقة محكومة وسلطة حاكمة.

تصور هوبز أن حياة الإنسان البدائية كانت كفاحاً وشقاءً، ولأن الإنسان يريد تحقيق رغباته، عمل القوي على اغتصاب مال الضعيف، وليخرج الإنسان من حالة الفوضى إلى المجتمع المنظم، تصور هوبز أن الأفراد عقدوا اتفاقاً فيما بينهم على الدخول في المجتمع المنظم، وبموجب هذا الاتفاق يتنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية التي هي لهم ليتمكنوا من العيش في المجتمع المنظم الذي أرادوه لهم. ويتضمن الاتفاق أيضاً أن على الأفراد اختيار الرئيس الأعلى لجماعتهم المنظمة، والذي هو لم يشترك معهم في العقد. وهكذا فإن حاكم الجماعة المنظمة ليس طرفاً في العقد، لكون التعاقد قد تم بين الأفراد وحدهم دون الحاكم الذين قاموا باختياره

دون إشراكه معهم، فالأفراد هم الذين تنازلوا عن حقوقهم الطبيعية للحاكم دون أن يلتزم تجاههم بأي التزام ما دام هو ليس طرفاً في العقد، ولأن العقد قد تم بين الأفراد فيما بينهم فلا يعتبر الحاكم طرفاً في هذا العقد وبالتالي فهو خارج عنه.

وهكذا تتمتع السلطة الحاكمة بسلطة على الأفراد لا حدود لها ولا يحق للأفراد أن يطالبوها بأي أمر من الأمور أو أن يخالفوا هذه السلطة مهما كانت مستبدة. لأنه مهما استبدت السلطة الحاكمة فإن حالة الفرد تبقى أفضل من حالته النظرية الفوضوية الأولى، مما يبرر ضرورة خضوع الأفراد للحاكم ولو كان مستبداً.

ب ـ نظرية جون لوك:

رأى أن أصل وجود الجماعة هو العقد الاجتماعي[1]، فالعقد هو الذي نقل الأفراد من حالتهم الطبيعية الأولى إلى المجتمع المنظم الذي تسود فيه سلطة عليا حاكمة على جماعة محكومة. وهكذا اتفق لوك مع هوبز في أن أساس نشأة الجماعة المنظمة هو العقد الاجتماعي ولكنه اختلف عنه في نظريته بأن حالة الإنسان الفطرية لم تكن حالة فوضى وحروب بل كان الفرد يتمتع فيها بالحرية والمساواة والعدل في ظل القانون الطبيعي.

وقد نتساءل طالما أن الإنسان البدائي كان في حالة ترفرف عليها الحرية والمساواة في ظل القانون الطبيعي ما الذي دفعه إلى العقد الاجتماعي، يقول لوك أن الأفراد إنما أرادوا تنظيم حرياتهم والانتقال إلى المجتمع المنظم لإيجاد سلطة عليا تتمكن من تنظيم حياة الأفراد، فحياة الفطرة في نظر لوك هي حياة حسنة لا ينقصها إلا التنظيم، وهو ما سيتحقق في المجتمع المنظم حيث تقوم السلطة الحاكمة بتنظيم حياة الأفراد وإيجاد نظام يردع من يحاول أن يعتدي على حقوق الآخرين.

---

(١) John Locke; Two Treaties on Government- 1688.

راجع أيضاً: كتاب جون لوك «في الحكم المدني» نقله إلى العربية ماجد فخري عام ١٩٥٩ في مجموعة «اللجنة الدولية لترجمة الروائع».

وهكذا ينتقل الأفراد من مجتمع حسن لا ينقصه إلا التنظيم إلى مجتمع أحسن هو المجتمع المنظم.

والمجتمع المنظم الجديد الذي سينتقل إليه الأفراد يختار سلطة عليا حاكمة وهذه السلطة طرفاً في العقد. فالعقد هنا تم بين أفراد من جهة وسلطة حاكمة من جهة أخرى. وهذا يبين الاختلاف بين هوبز ولوك. فبينما يقرر هوبز أن الأفراد هم وحدهم أطراف العقد وأن الحاكم غريب عن العقد، يقول لوك بأن الأفراد هم أحد أطراف العقد وأن الحاكم هو الطرف الآخر.

ومضمون العقد عند جون لوك هو أن الأفراد قد تنازلوا عن جزء من حرياتهم يسمح بإقامة السلطة العامة في المجتمع المنظم، وهذه السلطة تسمح لهم بتنظيم حياتهم واحتفظ الأفراد بالجزء الآخر من حقوقهم وحرياتهم دون أن يتنازلوا عنه، وهذا الجزء لا يصح لأي سلطة أن تمس به.

فالاختلاف بين هوبز ولوك ظاهر، ففي حين يرى هوبز أن الأفراد تنازلوا عن كل حقوقهم، يقول لوك أن الأفراد قد تنازلوا عن جزء من هذه الحقوق واحتفظوا بالجزء الآخر الذي لا يجوز للسلطة العليا أن تمس به. وبناءً عليه فالحاكم عند لوك لا يتمتع بالسلطة العليا المطلقة على الأفراد بل بالسلطة المقيدة التي تفرض عليه التزامات محددة. وما دام الأفراد هم الذين اختاروا السلطة الحاكمة فإن خضوع الأفراد لهذه السلطة لن يكون على سبيل الإكراه والإرغام بل يقوم الحكم على رضى المحكومين. ويرى لوك بأن على الحاكم أن يراعي المصلحة العامة ويتقيد بالعمل فيها دون أن يعمل لصالحه الخاص. وإذا أخل الحاكم بالالتزامات المفروضة عليه يجب على الأفراد مقاومته ويجوز بالتالي فسخ العقد معه نتيجة إخلال الحاكم بالتزاماته.

جـ ـ نظرية جون جاك روسو:

يرى روسو أن قيام الجماعة لا يمكن أن يكون أساسه القوة، فالأب في الأسرة ليس المستبد الآمر بل هو الراعي الصالح، وبالتالي فإن خضوع الأبناء لآبائهم لا يقوم أساساً على القوة بل على رغبة الأب والأبناء في العيش معاً، فالرغبة في العيش المشترك الموجودة لدى الأسرة هي نفسها الموجودة في المجتمع، وبالتالي فالاجتماع هو ظاهرة إرادية اتفاقية بين الأفراد. فالأسرة لا تبقى قائمة إلا إذا أراد الأبناء والآباء إبقائها. وكذلك فالجماعة العامة لا تقوم إلا على أساس اتفاق الأفراد ورغبتهم في العيش المشترك.

وهذه الرغبة في العيش المشترك هي التي أطلق عليها روسو اسم العقد، وبذلك يتفق روسو مع هوبز ولوك في أن أساس نشأة الجماعة المنظمة هو التعاقد أو العقد لكن روسو اختلف عنهم في أن حالة الإنسان الفطرية كانت أسعد حالة للحياة البشرية، فهي أفضل من حياة الجماعة المنظمة. كذلك اختلف روسو عن هوبز ولوك، في أن روسو يرى أن الأفراد يتنازلون عن كافة حقوقهم وحرياتهم الطبيعية للجماعة لقاء استردادهم مقابل ذلك حريات مدنية باعتبارهم أفراداً في مجتمع منظم، أما هوبز فيرى أن الأفراد قد تنازلوا عن كافة حقوقهم دون قيد أو شرط لشخص الحاكم دون أن يلتزم تجاههم بأي التزام، في حين يرى لوك أن الأفراد قد تنازلوا عن جزء من حقوقهم وحرياتهم لقاء احتفاظهم بجزء آخر لا يجوز المساس به بل يجب الحفاظ عليه.

وهنا يتضح الخلاف بين أصحاب النظرية العقدية، فبينما يقول هوبز بإهدار حقوق الأفراد وحرياتهم على مذبح الحاكم المطلق، يحقق روسو حقوق الأفراد وحرياتهم في الجماعة المنظمة، أما لوك فرأى تقييد سلطة الحاكم بالتزامه حقوق الأفراد وحرياتهم بالنسبة للجزء الذي لم يتنازلوا عنه عند دخولهم في الجماعة المنظمة الجديدة.

أنواع الدول[1]:

تنقسم الدول إلى دول بسيطة ودول مركبة.

١ ـ الدولة البسيطة أو الموحدة:

هي الدولة التي تكون السيادة فيها موحدة، بمعنى أن الدولة تعتبر كتلة واحدة متجانسة غير مجزأة.

ولهذه الدول سيادة واحدة خارجية وسيادة واحدة داخلية، فيكون لها دستور واحد يطبق على كافة أقاليمها، وتكون لها سلطة تشريعية واحدة، ويكون لها حكومة واحدة يخضع لها جميع أفرادها، كما يكون لها سلطة قضائية موحدة.

ولا يتنافى هذا القول مع وجود وحدات إدارية في الدولة الموحدة، كالمحافظات أو المديريات، وذلك لتسهيل العمل من الناحية الإدارية، أو ما يطلق عليه باللامركزية الإدارية، لأن هذه المديريات تابعة في نهاية الأمر للسلطة العليا العامة في الدولة.

٢ ـ الدولة المركبة:

تقوم على أساس اتحاد عدد من الدول أو الدويلات، وهي في صور مختلفة منها:

أ ـ الاتحاد الاستقلالي أو التعاهدي Confédération d'Etats:

يكون بين دولتين أو أكثر، وتحفظ كل منهما سيادتها الخارجية والداخلية

---

(١) حول موضوع الدولة وتطورها راجع:
J.J. Chevalier: Les grands Œuvres politiques; de Machiavel à nos jours; Paris 1949.

الكاملة والمستقلة عن باقي دول الاتحاد، وكذلك تتميز كل دولة برئيس أو ملك خاص بها ويرمي هذا الاتحاد أو التحالف بين هذه الدول لتنظيم الأغراض المشتركة بين الدول المتعاقدة كمسائل الدفاع أو حفظ السلام، ويلاحظ أن هذا التحالف الذي ربط بين الدول المشتركة لا ينال من استقلال هذه الدول، إذ أن لكل دولة شخصيتها المستقلة عن الأخرى، ولكل منها حق التمثيل السياسي الخاص بها، كما يلاحظ أن هذا النوع من الاتحاد ضعيف لاعتباره مرحلة انتقالية فهو ينتهي إما بانفصال الدول أي بانتهاء الاتحاد أو بالتقارب بين الدول وتوثيق الاتحاد أي الاتحاد المركزي وهذا ما حصل لسويسرا الذي كان اتحادها استقلالياً ثم تحول إلى اتحاد مركزي عام ١٨٤٨.

ب ـ الاتحاد الحقيقي أو الفعلي Union réelle:

يتكون من اتحاد دولتين أو أكثر تحت لواء عرش واحد أو رئيس دولة واحدة، بحيث تحتفظ كل دولة من هذه الدول بسيادتها الداخلية. فيكون لكل منها نظامها السياسي الخاص بها فتستقل بدستورها وسلطتها التشريعية والتنفيذية أي بقوانينها وحكوماتها وكل ما يتعلق بنظامها السياسي الداخلي.

أما من الناحية الخارجية فالوضع يكون مختلفاً من ناحية سيادتها وشخصيتها الخارجية التي تندمج وتذوب في شخصية دولية جديدة هي دولة الاتحاد التي يكون لها حق التمثيل السياسي وممارسة الأمور الخارجية.

فالاتحاد الحقيقي يتكون من عدد من الدول يكون لكل منها سيادتها الداخلية أما في الخارج فتزول سيادة كل دولة وتندمج جميعها في شخصية دولية خارجية واحدة من أمثلة هذا الاتحاد ـ اتحاد النمسا والمجر من عام ١٨٦٧ إلى عام ١٩١٨.

الاتحاد المركزي[1] Etat Fédéral:

وهو أهم صور الاتحاد في العصر الحديث، يتكون من عدد من الدول الصغيرة التي تنضم معاً لتكون دولة كبيرة هي دولة الاتحاد.

يكون لكل دويلة سيادتها الداخلية في غالبية الأمور، ولكل دويلة دستورها وسلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية، ولكل منها قوانينها وحكومتها ومحاكمها وموظفوها.

من مجموع هذه الدويلات تتكون الدولة الاتحادية التي يكون لها في نفس الوقت دستورها الذي يسمى الدستور الاتحادي وسلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهكذا يوجد الدستور الاتحادي الذي يشمل جميع الولايات كما يوجد دستور خاص بكل ولاية ويوجد مجلس تشريعي للاتحاد كما يوجد مجلس تشريعي لكل دويلة. وكذلك وضع السلطتين التنفيذية والقضائية.

أما بالنسبة للسيادة الخارجية فهي تعود للدولة الاتحادية وحدها التي تتولى كافة الشؤون الخارجية من تمثيل سياسي وإبرام معاهدات وغير ذلك من المسائل الخارجية.

فالسيادة الداخلية في الدولة الاتحادية الفدرالية تتوزع بين الدويلات والدولة الاتحادية، أما بالنسبة للسيادة الخارجية فإنها مقررة للدولة الاتحادية وحدها دون دويلاتها التي تفقد جميع مظاهر هذه السيادة.

---

(١) حول أشكال التركيب بين الدول راجع:

Eugène Borel, Etude sur la souveraineté et l'Etat Féderatif- Berne 1886.

Louis le Fur: Etat Fédéral et Confédération d'Etats- Paris 1896.

Charles Durand. Les Etats Fédérau, Paris 1930.

HENRY; Brugmans et Pierre Duclos le fédéralésme contemporaine Leyde 1962.

- روبرت بوي وكارل فردريك: دراسات في الدولة الاتحادية - ترجمة برهان الدجاني - الدار الشرقية للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٤.

ثالثاً ـ الحكومة:

لم يحدث توافق في تفسير معنى الحكومة، ولذا اتخذت هذه الكلمة معاني عدة يمكن بيانها فيما يلي:

(١) يفسر البعض معنى الحكومة بأنها مجموع الهيئات التي تدير الدولة. وعلى ذلك فإنه طبقاً لهذا التعريف تتكون الحكومة من السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية على اعتبار أنهما السلطتان العليتان التي توجه وتدير الدولة.

(٢) وأحياناً يقصد بالحكومة السلطة التنفيذية وحدها على اعتبار أن السلطة التنفيذية هي الهيئة الحاكمة التي تتولى السياسة العليا وإدارة شؤون الدولة.

وعلى ذلك يقصد بالحكومة هنا رئيس الدولة والوزارة لأن السلطة التنفيذية تتكون منهما.

(٣) وأحياناً يقصد بمعنى الحكومة الوزارة أي رئيس الوزراء فقط، فيقال مثلاً بأن الحكومة مسؤولة أمام البرلمان للدلالة على أن الوزارة هي المسؤولة وهو استعمال شائع في البلاد التي تأخذ بالنظام البرلماني.

(٤) وأخيراً يقصد بالحكومة نظام الحكم، فتستعمل كلمة الحكومة للدلالة على نظام الحكم في الدولة أي للدلالة على كيفية ممارسة السلطات العامة للحكم. وهذا المعنى هو المقصود بالدراسة.

أنواع الحكومات:

تنقسم الحكومات إلى أنواع عدة يمكن بيانها فيما يلي:

(١) فإذا ما نظرنا إلى طريقة اختيار الرئيس الأعلى للدولة، يمكن تقسيم الحكومات إلى حكومة ملكية وحكومة جمهورية.

(٢) ومن زاوية الخضوع للقانون: يمكن تقسيم الحكومات إلى حكومة استبدادية وحكومة قانونية.

(٣) ومن ناحية تركيز السلطة أو توزيعها في يد الحكام: يمكن تقسيم الحكومات إلى حكومة مطلقة وحكومة مقيدة.

(٤) ومن ناحية مصدر وأساس السيادة في الدولة: يمكن تقسيم الحكومات إلى حكومة فردية وحكومة الأقلية ثم حكومة الأغلبية أو حكومة الشعب[1].

(١) الحكومة الملكية والحكومة الجمهورية:

أ ـ الحكومة الملكية: هي الحكومة التي يكون فيها رئيس الدولة ملك يستمد حقه في رئاسة الدولة من الوراثة.

وعلى ذلك فرئيس الدولة هنا يتمثل في شخص الملك أو القيصر أو الامبراطور الذي استمد حقه في العرش من الوراثة دون أن تتدخل سلطة أخرى في أمر هذا الاختيار وذلك على أساس أن له حقاً ذاتياً في تولي الحكم.

ب ـ الحكومة الجمهورية: أما الحكومة الجمهورية فهي الحكومة التي يعين فيها رئيس الدولة بطريق الانتخاب بحيث يتمتع بمركزه هذا مُدة محدودة وذلك على أساس المساواة بين الأفراد وأحقية كل من تتوافر فيه الشروط التي يتطلبها هذا المنصب في الوصول إليه عن طريق الانتخاب دون أن يكون لشخص معين أي حق ذاتي في تولي رئاسة الدولة. ويطلق على رئيس الدولة هنا رئيس الجمهورية.

---

(١) حول هذا الموضوع راجع:

M. Duverger: Les régimes politiques; Collection «que sais- je» Paris 1960.

D. V.verney; the analysis of political systems; london 1959.

الفرق بين الحكومة الملكية والحكومة الجمهورية:

(أ) من ناحية كيفية تولي منصب رئاسة الدولة:

يتولى الملك الحكم أو رئاسة الدولة بطريق الوراثة على أساس أنه استمد هذا الحق من الوراثة وحدها أي على اعتبار أن له حقاً ذاتياً في تولي الحكم ورئاسة الدولة، وبذلك يمتنع على أية سلطة في الدولة التدخل في هذا الأمر والحيلولة بينه وبين توليه الحكم في الدولة.

أما رئيس الدولة في الحكومة الجمهورية فإنه لا يستمد حقه في رئاسة الدولة عن طريق الوراثة بل عن طريق الانتخاب بحيث تكون مدة رئاسته مدة محدودة كست سنوات مثلاً كما هو الحال في دستور لبنان. وتختلف مدة الرئاسة باختلاف الدساتير من دولة إلى أخرى. وعلى ذلك يفترض النظام الجمهوري المساواة بين الأفراد في الوصول إلى مركز رئيس الجمهورية بأحقية كل من تتوافر فيه شروط هذا المنصب الوصول إليه عن طريق الانتخاب مما يبين أنه لا يكون لشخص معين أي حق ذاتي لتولي هذا المنصب كما هو الحال في الحكومة الملكية.

(ب) من ناحية المسؤولية:

تقرر الدساتير الملكية عدم مسؤولية الملك بشكل مطلق وذلك بالنص بأن ذات الملك مصونة لا تمس.

ولقد نشأت هذه القاعدة القاضية بتقرير عدم مسؤولية الملك من القاعدة الإنجليزية القائلة بأن «الملك لا يخطىء».

وهكذا يتضح أن الحكومة الملكية تقرر مبدأ عدم مسؤولية الملك سواء من الناحية الجنائية أو من الناحية السياسية فهو غير مسؤول عن أعماله الجنائية سواء تعلقت هذه الأفعال بوظيفته أو كانت خارج وظيفته كالجرائم العادية كما أنه

غير مسؤول عن أعماله السياسية حيث تقع المسؤولية على الوزارة والوزراء.

أما رئيس الجمهورية في ظل الحكومة الجمهورية فهو مسؤول جنائياً عن بعض الأفعال المتعلقة بوظيفته حيث تتبع في محاكمته إجراءات خاصة تنص عليها الدساتير المختلفة.

أما من ناحية المسؤولية السياسية لرئيس الجمهورية فبعض دساتير الحكومات الجمهورية لا تقررها وتوقع هذه المسؤولية على عاتق الوزراء وحدهم.

وعلى خلاف هذا الوضع قررت بعض النظم مسؤولية رئيس الجمهورية السياسية في بعض الأحوال وذلك بإباحة عزله قبل انتهاء مدة رئاسته.

وبذلك يتضح أن الحكومات الملكية تأخذ بقاعدة عدم مسؤولية الملك على الإطلاق سواء من الناحية الجنائية أو من الناحية السياسية. بينما تأخذ الحكومات الجمهورية بتقرير المسؤولية الجنائية لرئيس الجمهورية عن بعض الأفعال المتعلقة بوظيفته كجريمة الخيانة العظمى. وكذلك بتقرير هذه المسؤولية الجنائية عن الجرائم العادية أما بالنسبة للمسؤولية السياسية فإن بعض النظم الجمهورية تأخذ بقاعدة عدم مسؤولية رئيس الجمهورية في هذه الحالة بينما تأخذ البعض الآخر بتقرير قاعدة المسؤولية وذلك بجواز عزل الرئيس قبل انتهاء مدة رئاسته.

كيفية انتخاب رئيس الجمهورية:

إن رئيس الدولة في الحكومة الجمهورية يستمد حقه في رئاسة الدولة عن طريق الانتخاب فكيف يتم هذا الانتخاب؟ وما هي الطريقة التي يتم بها؟

اتبعت النظم الجمهورية طرقاً مختلفة في انتخاب رئيس الجمهورية وتنوعت أساليب هذا الانتخاب بتنوع الطرق التي نصت عليها الدساتير في مختلف الدول.

على أنه يمكن حصر انتخاب رئيس الجمهورية في هذه الأساليب المختلفة:

انتخاب رئيس الجمهورية بواسطة البرلمان:

تجعل بعض الدول انتخاب رئيس الجمهورية من حق المجلس النيابي وحده بمعنى أن يختص البرلمان وحده بهذا الانتخاب.

ومن أمثلة الدول التي تجعل انتخاب رئيس الجمهورية من اختصاص البرلمان وحده فرنسا. وكذلك لبنان حيث يختص مجلس النواب اللبناني بانتخاب رئيس الجمهورية بأغلبية معينة.

انتخاب رئيس الجمهورية بواسطة الشعب:

يتم انتخاب رئيس الجمهورية هنا بواسطة الشعب بمعنى أن الشعب هو الذي يقوم بانتخاب الرئيس دون أية واسطة.

وقد يكون الانتخاب غير مباشر أي على درجتين بمعنى أن يقوم الناخبون بانتخاب مندوبين عنهم بحيث يقع على هؤلاء المندوبين مهمة انتخاب الرئيس. وهذه هي الطريقة المتبعة في انتخاب رئيس الولايات المتحدة الأميركية حيث يتم انتخاب الشعب له على درجتين بأن ينتخب شعب كل ولاية من الولايات الأميركية عدداً من المندوبين يعادل مجموع عدد أعضاء مجلس الشيوخ ومجلس النواب الذين يمثلون هذه الولاية في الكونجرس ويتم انتخاب هؤلاء المندوبين طبقاً لقانون الانتخاب الخاص بكل ولاية، ثم يقوم هؤلاء المندوبين بانتخاب رئيس الجمهورية.

انتخاب الجمهورية بواسطة البرلمان والشعب:

تعرض أسلوب انتخاب رئيس الجمهورية بواسطة البرلمان إلى نقد من مقتضاه أن انتخاب البرلمان لرئيس الدولة قد يجعل هذا الأخير خاضعاً للبرلمان الذي انتخبه مما يضعف من سلطة رئيس الدولة ومن استقلاله إزاء هذا المجلس.

كما أن انتخاب الشعب لرئيس الجمهورية يقوي من استقلال هذا الرئيس

إزاء السلطة التشريعية حتى يصير مستقلاً تماماً عن البرلمان على اعتبار أنه سلطة مستقلة استمدت أساس وجودها واستندت إلى ذات الأساس الذي استند إليه البرلمان في تكوينه ألا وهو الشعب مما يعمل على عدم مبالاة الرئيس بالسلطة التشريعية وإهمال وجودها ما دام أنه يستند في سلطته ويستمدها من صاحب السيادة الحقيقية في الدولة ألا وهو الشعب.

وإزاء ما تعرض له كل أسلوب من الأسلوبين سالفي الذكر في طريقة انتخاب رئيس الجمهورية من نقد، أخذت بعض الدساتير في هذا الأمر بحل وسط، فلم يختص البرلمان وحده بانتخاب الرئيس، ولم يجعل هذا الانتخاب يتم بواسطة الشعب وحده، بل جمع بين هذين الأسلوبين ووقف منهما موقفاً وسطاً بأن جعل انتخاب رئيس الدولة يتم بواسطة البرلمان والشعب معاً وسبيل ذلك أن يختص البرلمان بترشيح رئيس الجمهورية ثم يعرض هذا الترشيح على الشعب لاستفتائه فيه.

ترشيح مجلس الأمة:

يقوم مجلس الأمة أولاً باختيار مرشح واحد لرئاسة الجمهورية بالأغلبية المطلقة لعدد أعضائه. ويجوز أن يكون اختيار شخص المرشح من بين أعضاء مجلس الأمة أو من غير هؤلاء الأعضاء ولا يجوز أن يرشح مجلس الأمة أكثر من مرشح واحد لهذا المنصب.

استفتاء الشعب:

ثم يعرض هذا الترشيح الفردي على الشعب لاستفتائه. فإذا حصل هذا المرشح على الأغلبية المطلقة لعدد من أعطوا أصواتهم في الاستفتاء اعتبر رئيساً للجمهورية. وإذا لم يحصل المرشح على هذه الأغلبية يقوم مجلس الأمة بترشيح مرشح آخر ويتبع في شأنه الطريقة ذاتها حتى نصل إلى مرشح يحوز تلك الأغلبية المطلوبة في الاستفتاء.

جـ - تقدير نظام الحكومة الملكية والحكومة الجمهورية:

قيل بأن النظام الملكي يجنب البلاد المعارك الانتخابية وما يصحبها من منازعات وتطاحن في سبيل الوصول إلى رئاسة الدولة، فرئيس الدولة في النظام الملكي يتولى الحكم بطريق الوراثة أي بطريقة طبيعية هادئة تجنب البلاد المعارك الانتخابية لرئاسة الدولة التي تظهر في النظام الجمهوري وما بها من عيوب ومنازعات.

كما أن النظام الملكي يؤدي إلى الاستقرار في شؤون الحكم نظراً لبقاء الملك على عرش بلاده مدى الحياة مما يؤدي كذلك إلى اكتساب الملك خبرة كبيرة بشؤون البلاد وأحوال رعاياه قلما يحصل عليها رئيس الجمهورية الذي يتولى رئاسة الدولة لمدة مؤقتة معينة. وفي ذلك قال جلادستون «أن الملك بعد أن يحكم عشر سنوات يعرف عن نظام الدولة أكثر من أي رجل آخر في المملكة». وجدير بالذكر أن معرفة رئيس الدولة بشؤون الدولة وبأمورها معرفة تامة فيه فائدة كبيرة تعود على البلاد بأجل الفوائد.

كذلك يكفل النظام الملكي استقلال رئيس الدولة وهو الملك عن الأحزاب السياسية جميعاً إذ يعتبر الملك أنه فوق الأحزاب والسلطات جميعاً مما يكفل حفظ التوازن بين السلطات المختلفة في الدولة وفي التوفيق بين سائر الاتجاهات الحزبية بآرائه ونصائحه المستقلة وذلك على خلاف الحال في النظام الجمهوري حيث يتولى منصب الرئاسة رجل سياسي لم يصل إلى رئاسة الدولة إلا بالاستناد على تأييد حزب أو أحزاب معينة مما يؤدي إلى عدم استقلال رئيس الدولة في آرائه واتجاهاته وتبعيته بالتالي إلى الحزب السياسي الذي أوصله إلى رئاسة الدولة.

ولكن رغم كل هذا فقد أثبت النظام الملكي فشله واعتبر أنه أثر من آثار الماضي ومصيره إلى الزوال التام. وفي الواقع نجد أن هذا النظام آخذ في الزوال

حتى تحولت معظم الدول التي كانت تأخذ بهذا النظام إلى النظام الجمهوري وأصبحت الأنظمة الملكية في أنحاء العالم في سبيلها إلى الانقراض والزوال أمام اكتساح الأنظمة الجمهورية لها حتى اعتبر أن النظام الملكي نظاماً قاصراً على بلد واحد لا يصلح إلا لهذا البلد فقط ألا وهي إنجلترا وذلك نظراً لظروفها وبيئتها الخاصة التي تصلح وحدها لتطبيق هذا النظام والآخذ به، أما بالنسبة لغيرها من باقي الدول فهو نظام قد أصبح غير صالح للتطبيق مما أدى إلى عدول غالبية الدول في العصر الحديث عن النظام الملكي والأخذ بالنظام الجمهوري نظراً لصلاحيته وفوائده الكبيرة.

وسبب ذلك أن النظام الملكي إنما يتنافى في حقيقة الأمر مع الأسس الحقيقية للديمقراطية، فالديمقراطية هي النظام الذي يسود فيه مبدأ سيادة الشعب حيث يكون الشعب هو صاحب السيادة والسلطان أي يكون له الكلمة العليا والأخيرة في شؤون الحكم. فكيف يمكن أن يتمشى حكم الشعب بفرض شخصية الملك عليه عن طريق الوراثة دون أن يكون لهذا الشعب أدنى كلمة في اختيار شخص من يتولى أعلى مراكز الدولة ألا وهو منصب رئاسة الدولة.

وعلى ذلك فالنظام الملكي يتنافى في جوهره والنظام الديمقراطي لأن الشعب قد أبعد تماماً عن اختيار شخص رئيس الدولة وذلك بفرض شخص معين عليه يجب قبوله حتى ولو كان ذلك على غير رغبة الشعب وإرادته.

كما يظهر تعارض النظام الملكي مع النظام الديمقراطي في إخلال النظام الأول بمبدأ المساواة الذي يعتبر من أسس الديمقراطية.

فالنظام الملكي يفترض أن الملك يتولى منصبه بطريق الوراثة على أساس أنه يستمد هذا الحق من الوراثة وحدها أي على اعتبار أنه له حقاً ذاتياً في تولي العرش ورئاسة الدولة. فاقتصار رئاسة الدولة على شخص معين بالذات على اعتبار أنه له حقاً ذاتياً في ذلك بحيث يمتنع هذا الحق على أي شخص آخر، فيه

مجافاة لمبدأ المساواة بين الأفراد في حق تولي منصب رئيس الدولة. كما قد يؤدي النظام الملكي إلى تولي شخص غير صالح لشؤون الحكم عرش البلاد ورغم ذلك يفرض هذا الشخص على الدولة دون إمكان التخلص منه.

وعلى ذلك فالنظام الملكي لا يؤدي إلى اختيار أكفأ الأشخاص لتولي العرش ما دام مبنياً على فكرة أن هناك فرداً معيناً له الحق الذاتي في تولي العرش بغض النظر عن كفايته وصلاحيته مما قد يؤدي إلى الاتيان بملوك لا يصلحون لأداء هذه الوظيفة العامة العليا ولا يمكن التخلص منهم رغم ذلك مما يعود أخيراً على البلاد بأشد الأضرار والويلات.

وأخيراً قد يسعى الملوك إلى العمل لصالحهم الخاص دون صالح الشعب والأمة ذاتها وذلك بالعمل على توسيع سلطانهم وامتيازاتهم على حساب حقوق الشعب وحريات الأفراد مما قد يؤدي إلى النيل من هذه الحقوق والحريات وذلك لحساب الصالح الملكي الخاص.

أما النظام الجمهوري فإنه على خلاف النظام الملكي فهو يتطابق والنظام الديمقراطي الذي يسود فيه حكم الشعب ومبدأ السيادة الشعبية.

فرئيس الجمهورية يتولى منصبه بناء على رأي الشعب وإرادته، فهو يتولى الرئاسة من الشعب ذاته سواء كان ذلك عن طريق انتخاب الشعب له، أو عن طريق انتخاب البرلمان له الذي يعتبر أنه ممثل الأمة والشعب، أو سواء كان ذلك عن طريق البرلمان والشعب معاً. فرئيس الجمهورية إنما يتولى رئاسة الدولة بناء على إرادة الشعب دون أن يكون مفروضاً عليه كما هو الحال في النظام الملكي. وبذلك يتلاءم النظام الجمهوري والنظام الديمقراطي القائم على حكم الشعب وسيادته. كما وأن النظام الجمهوري يكفل المساواة بين الأفراد في أمر تولي منصب الرئاسة، فلكل فرد من أفراد الأمة حق التقدم لهذا المنصب إذا ما توافرت فيه الشروط اللازمة لذلك دون أن يقتصر هذا الحق على شخص معين بالذات

يكون له وحده دون غيره الحق الذاتي في هذا الأمر، كما هو الحال في النظام الملكي.

وطالما أن النظام الجمهوري يكفل المساواة في حق التقدم إلى منصب رئاسة الدولة فهو نظام يتمشى والنظام الديمقراطي القائم على احترام مبدأ المساواة.

كما يكفل النظام الجمهوري تولي أصلح الأشخاص في نظر الشعب لرئاسة الدولة باعتبار أن إرادة الشعب هي التي قامت بالاختيار بحيث لا يتولى رئيس الدولة منصبه إلا بناء على إرادة الشعب التي رأت وتوسمت فيه الصلاحية لتولي مهام هذا المنصب. كما يجب على رئيس الجمهورية العمل طبقاً لرأي الأمة والتعبير عن إرادتها كما يلتزم بالعمل طبقاً للصالح العام وحده دون العمل لصالحه الخاص وضمان ذلك يكمن في رقابة الشعب على أعماله وذلك بعدم تجديد انتخابه بعد انتهاء مدة رئاسته واختيار شخص آخر لتولي هذا المنصب. وهكذا يتضح أن النظام الجمهوري هو النظام الذي يتمشى ومبادىء الديمقراطية الحقة باعتبار أن رئيس الجمهورية إنما يتولى منصبه بناء على إرادة الشعب وحده بحيث تتحقق المساواة بين الأفراد في أمر تولي هذا المنصب دون أن يقتصر ذلك على شخص معين بالذات يكون له وحده هذا الحق كما يتحقق كذلك رقابة الشعب على صلاحية شخص الرئيس في تولي شؤون منصبه بحيث يكون الشعب هو المرجع الأخير في الحكم عليه وعلى أعماله بعد توليه أمر وظيفته وذلك بتجديد أو عدم تجديد انتخابه للرئاسة مرة أخرى بعد انتهاء مدتها.

وبذلك يتضح أن النظام الجمهوري هو النظام الذي يعمل على تحقيق مبادىء الديمقراطية، مما كان داعياً إلى اعتناق غالبية الدول في العصر الحاضر له والعدول بالتالي عن النظام الملكي الذي تقلص حتى اعتبر أنه أثر من آثار الماضي مصيره إلى الزوال والانقراض.

(٢) الحكومة الاستبدادية والحكومة القانونية:

أ ـ الحكومة الاستبدادية:

هي التي لا يخضع فيها الحاكم للقوانين الوضعية فلا يكون لسلطانه حد. فهو يستعمل سلطته كما يريد بحيث لا يخضع في تصرفاته لقانون، فإرادته هي القانون فله أن يقرر ما شاء دون اتباع قاعدة قانونية ما.

وعلى ذلك فلا مجال في مثل هذه الحكومة للحريات والحقوق الفردية إذ يجوز للحاكم إهدارها طالما أن له القدرة التحلل من حكم القانون وعدم الخضوع له على اعتبار أن كلمته وحدها هي القانون الواجب النفاذ.

ولقد كانت معظم الملكيات القديمة تتسم بهذه الصفة الاستبدادية.

ب ـ أما الحكومة القانونية:

فهي التي يخضع فيها الحاكم للقوانين الوضعية شأنه في ذلك شأن الأفراد أي شأن الطبقة المحكومة. فالسلطة الحاكمة تلتزم بالسير على أحكام القانون والخضوع له فيما تجريه من تصرفات بمعنى أنها ملزمة باحترام القانون وقواعده سواء كان القانون الأعلى للبلاد ألا وهو الدستور أو القوانين والتشريعات العادية.

وعلى ذلك فالحكومة القانونية هي التي يسود فيها مبدأ سيادة القانون وتلتزم بضمان حقوق الأفراد وحرياتهم العامة ما دام أن هذه الحقوق والحريات قد نص عليها القانون وكفلها.

من ذلك كله يتضح أن الحكومة القانونية هي الحكومة التي يسود فيها القانون بحيث يلتزم الحكام بالخضوع له والسير على أحكامه شأنهم في ذلك شأن الأفراد العاديين، أما الحكومة الاستبدادية فهي تلك الحكومة التي لا يلتزم فيها الحاكم بالقوانين الوضعية فيما يجريه من أعمال وتصرفات فهو لا يخضع في ذلك لقاعدة قانونية ما، فإرادته وحدها هي القانون الواجب الاتباع والخضوع لها.

(٣) ـ الحكومة المطلقة والحكومة المقيدة:

أ ـ الحكومة المطلقة:

هي الحكومة التي تكون جميع السلطات مركزة في يد شخص واحد أو هيئة واحدة بأن يجمع الحاكم في يده جميع السلطات من تشريعية وتنفيذية وقضائية بحيث لا يكون بجانب هذا الحاكم سلطة أخرى تشترك معه في شؤون الحكم فهو وحده الذي تتركز في شخصه سلطات الحكم جميعها.

وقد تكون الحكومة المطلقة حكومة استبدادية إذا ما تحلل الحاكم الذي تتركز في يده جميع السلطات من حكم القانون وعدم الخضوع له في تصرفاته وأعماله، وقد تكون الحكومة المطلقة حكومة قانونية مع ذلك إذا ما خضع الحاكم الذي يجمع في يده السلطات جميعاً لحكم القانون فيما يصدره من تصرفات وما يجريه من أعمال.

وعلى ذلك يتضح أن الحكومة المطلقة قد تكون استبدادية وقد تكون قانونية في ذات الوقت إذا ما خضعت لمبدأ سيادة القانون.

ب ـ أما الحكومة المقيدة:

فهي الحكومة التي تكون السلطة فيها موزعة بين هيئات مختلفة، أي تلك الحكومة التي يسود فيها مبدأ فصل السلطات، بأن توزع السلطة، دون أن تتركز على يد أو هيئة واحدة. ومثال ذلك الملكية الدستورية أو الملكية المقيدة، حيث توزع السلطة بين الملك على اعتبار انه رئيس السلطة التنفيذية والبرلمان الذي يمثل السلطة التشريعية في الدولة. وعلى هذا يتضح انه بينما تتركز السلطة جميعها في يد أو هيئة واحدة في نظام الحكومة المطلقة، تتوزع السلطة بين هيئات مختلفة مستقلة في نظام الحكومة المقيدة.

(٤) ـ الحكومة الفردية، وحكومة الأقلية، وحكومة الأغلبية:

أ ـ **الحكومة الفردية** هي الحكومة التي يسود فيها حكم الفرد بأن تتركز السلطة كلها في يد شخص واحد أو حاكم واحد مهما اختلفت ألقابه الرسمية. فهو لا يستمد السلطة من الشعب بل من ذاته ومن نفسه. ويظهر حكم الفرد في الملكية المطلقة حيث تتركز السلطة كلها في شخص الملك كما سبق وذكرنا سواء كانت هذه الملكية المطلقة استبدادية وذلك إذا لم يخضع الملك ـ الذي جمع بيده جميع السلطات ـ لحكم القانون، أو ملكية مطلقة قانونية وذلك بخضوع هذه الملكية المطلقة لحكم القانون بالسير على أحكامه وقواعده.

وعلى ذلك قد تتمثل الحكومة الفردية في **الحكومة الملكية المطلقة** التي تعمل على تركيز جميع السلطات في يد الملك ذاته سواء كانت هذه الملكية المطلقة استبدادية أي متحللة في شؤون حكمها من السير على قواعد القانون، أو ملكية مطلقة قانونية إذا ما راعت في حكمها السير على القانون وأحكامه.

وقد تتمثل الحكومة الفردية من ناحية أخرى في مظهر آخر خلاف هذا المظهر الأول بأن تتمثل في **النظام الدكتاتوري** حيث تتركز السلطة في فرد واحد هو الدكتاتور الذي يصل إلى القبض على زمام السلطة وتركيزها في شخصه اعتماداً على قوة شخصيته وكفايته ومواهبه الشخصية.

اختلاف نظام الملكية المطلقة عن النظام الدكتاتوري:

قد تظهر الحكومة الفردية في مظهرين مختلفين: في صورة الملكية المطلقة، وفي صورة النظام الدكتاتوري.

وبالرغم من أن كلا النظامين يتحدان في تركيز السلطة في فرد واحد سواء تركزت هذه السلطة في شخص الملك، أم في شخص فرد عادي يطلق عليه لفظ الدكتاتور، فإن كل نظام من هذين النظامين يختلف عن الآخر في النواحي الآتية:

(أ) يتولى الملك الحكم في الملكية المطلقة عن طريق الوراثة أي وراثة العرش على أساس أن له حقاً ذاتياً في تولي الحكم لا يمكن بمقتضاه أن تتدخل أية سلطة للحيلولة بينه وبين هذا الحق. وعلى ذلك فالملك في هذه الحالة إنما يتولى العرش بغض النظر عن كفايته وصلاحيته الشخصية على اعتبار أن له الحق في تولي الحكم والعرش.

أما الدكتاتور فهو على خلاف ذلك لا يتولى الحكم عن طريق الوراثة والحق الذاتي إنما يصل إليه عن طريق كفايته وشخصيته وقوته. فالدكتاتور إنما يستمد مصدر سلطته من شخص ذاته، فقوته الشخصية إنما هي المصدر الوحيد لتولي السلطة وطريق وصوله إلى الحكم.

وعلى ذلك يتبين لنا أنه بينما يكون أساس ومصدر السلطة في النظام الملكي المطلق هو طريق الوراثة وحده، فإن مصدر سلطة الدكتاتور أنها تتركز في قوة شخصه وهي مصدر أساس وصوله إلى الحكم وأساس تركيز جميع سلطات الدولة بيده بمعنى آخر. فهو حكم أساسه شخص الحاكم وقوته. فالدكتاتورية إذن شخصية وليست وراثية كالملكية المطلقة.

(ب) أما من ناحية تبرير السلطة، فإن الملوك قد يلجأون في تبرير سلطتهم المطلقة إلى مبررات دينية مختلفة على اعتبار أنهم يستمدون السلطة من الله وحده وذلك طبقاً لما سبق ورأينا في النظريات الدينية المختلفة كنظرية أن الحاكم هو من طبيعة الله وكنظرية الحق الإلهي المباشر والحق الإلهي غير المباشر وذلك حتى يمكن تبرير السلطة المطلقة التي كان يتمتع بها هؤلاء الملوك إزاء المحكومين ويمكن بالتالي أن يتقبل هؤلاء الأخيرين عن طيب خاطر تلك السلطة المطلقة التي تركزت بين أيادي الملوك. وعلى ذلك فالدين هنا كان هو أساس تبرير سلطة الملكية المطلقة وذلك حتى يمكن أن ترضخ الطبقة المحكومة وتتقبل عن طيب خاطر ذلك الحكم الملكي المطلق.

أما الدكتاتور فإنه لا يلجأ في تبرير تركيز السلطة بين يديه إلى مثل هذه التبريرات الدينية، بل يستند في ذلك إلى قوته الشخصية وإلى قوة أنصاره وحزبه.

(ج) رأينا أن الملوك يعملون على تحقيق صالحهم الخاص وذلك بالعمل على توسيع سلطاتهم وامتيازاتهم الملكية، أما الدكتاتور فإنه وإن استمد سلطته من شخصه وقوته التي فرضها على الأمة والشعب فهو يعمل طاقته للنهوض بالدولة ورفع مستوى الشعب.

وعلى ذلك فالنظام الدكتاتوري[1] وإن لم ينشأ بناء على إرادة ورغبة الشعب بحيث لا يعتبر الدكتاتور أنه ممثل الشعب فإنه مع ذلك يسعى للنهوض بالدولة بتحقيق المشروعات التي تهم الأمة بأجمعها. ولا أدل على ذلك من عبارة موسوليني القائلة بأنه: «إذا تعذر وصف النظام الفاشستي بأنه حكومة الشعب فإنه على الأقل لا يعمل إلا لأجل الشعب». ولقد أثبتت الدكتاتورية في ألمانيا وإيطاليا صدق هذا القول إلى حد كبير حيث نهضت هاتان الدولتان نهضة كبيرة على يدي هتلر وموسليني وذلك قبل الحرب العالمية الثانية.

وهكذا يتضح أن الملكية المطلقة إنما تعمل غالباً لتحقيق صالحها الخاص، بينما تعمل الدكتاتورية لتحقيق صالح الشعب وإن لم تعتبر أنها حكومة الشعب.

خصائص الدكتاتورية:

الحكومة الديمقراطية هي الحكومة التي يكون الشعب فيها مصدر السلطة أي تلك الحكومة التي يسود فيها مبدأ سيادة الشعب بحيث تستند السلطة

---

(١) عن الدكتاتورية راجع:

G.W.F. Hallgarten: Histoire des Dictatures de l'Antiquité à nos jours, Paris, 1961

الحاكمة في حكمها إلى الشعب. فالحكومة الديمقراطية هي حكم الشعب بواسطة الشعب.

وعلى ذلك فأساس ومصدر السلطة في الحكومة الديمقراطية إنما يتركز في الشعب الذي تستند إليه السلطة الحاكمة في حكمها بحيث تستمد وتقيم سلطتها على أساس الإرادة العامة لهذا الشعب.

١ ـ أما النظام الدكتاتوري فهو على خلاف ذلك: فالدكتاتور أو الحاكم لا يستمد سلطته من الشعب ولا بناء على إرادة الشعب، إنما يستمد سلطته من شخصه وذاته أي من قوة شخصه وكفايته الشخصية الخاصة.

وعلى ذلك فالحكومة الدكتاتورية هي حكومة شخصية تقوم على شخص الحاكم ذاته بمعنى أنها حكومة الفرد القوي، أما الحكومة الديمقراطية فإن السلطة فيها تكون بناء على إرادة الشعب فهي حكومة الشعب لا الفرد.

وعلى الرغم من ذلك فإن الدكتاتورية تميل غالباً إلى إضفاء الصفة الديمقراطية على نظام حكمها بالزعم بأن الدكتاتور هو ممثل الشعب ونائبه وبأنه لم يتولَّ سلطته إلا بناء على إرادة الشعب وهو ما ادعاه هتلر إبان الحكم النازي بأنه يمثل أغلبية شعبية لا تدانيها أية أغلبية موجودة بالدول الديمقراطية. إلا أن الواقع على خلاف ذلك فإن هتلر أو موسوليني أو لينين عندما استولوا على السلطة لم يكن ذلك بناء على إرادة الشعب بل كان بناء على قوتهم الفردية الشخصية التي كانت وحدها أساس حكمهم وفرضه على الشعب الذي لم يتدخل في أمر وصولهم إلى الحكم مما ينفي عن حكمهم الأساس الديمقراطي الصحيح ألا وهو إرادة الشعب.

كما تلجأ الدكتاتورية أيضاً إلى إضفاء بعض مظاهر الحكم الديمقراطي على حكمها الفردي حتى توهم الشعب بأن نظامها ديمقراطي يستند إلى الشعب وإرادته. فقد تقرر الدكتاتورية **نظام الانتخابات العامة لتكوين المجالس النيابية**، وقد

تلجأ إلى نظام **الاستفتاء الشعبي** لمعرفة رأي الأمة إلى غير ذلك من الأنظمة المقررة في ظل النظام الديمقراطي. إلا أن كل ذلك لا يكون إلا من الناحية الظاهرية الاسمية لا من الناحية الواقعية الصحيحة السليمة: فالاستفتاء الشعبي في ظل الديكتاتورية إنما هو وسيلة منظمة لمجرد إعلان تأييد الزعيم مما يدعو إلى توجيه الرأي العام في هذا الخصوص والتأثير عليه بمختلف الوسائل التوجيهية والنفسية. وبذلك يتنافى هذا المظهر ونظام الاستفتاء الشعبي في ظل الديمقراطية الصحيحة حيث يكون الهدف منه معرفة رأي الأمة للسير على هداه. كما وأن نظام الانتخاب في ظل النظام الدكتاتوري يختلف عنه في النظام الديمقراطي. فالديمقراطية تضمن للمرشحين حرية التقدم للانتخابات وذلك تبعاً لميولهم وآرائهم السياسية المختلفة التي تختلف تبعاً لتنوع الأحزاب السياسية، أما في النظام الدكتاتوري فلا مجال لاختلاف الآراء السياسية وذلك نظراً لوجود حزب سياسي واحد فقط لا يمكن الخروج عن مبادئه هو الحزب المعبر عن مبادىء الدكتاتور ذاته، وهو ما يطلق عليه نظام الحزب الواحد الذي يصرح له الحاكم بمباشرة نشاطه السياسي وذلك للترويج ونشر مبادىء الدكتاتور وإلغاء الأحزاب الأخرى بتحريم أي نشاط سياسي يخالف نشاط هذا الحزب الواحد الحكومي مما يجعل من هذه الانتخابات مجرد انتخابات ظاهرية رمزية ما دام أن المرشحين ما هم إلا مجرد مرشحين رسميين تابعين للحزب الواحد فقط ويجعل منهم مجرد أشخاص مفروضين على الشعب لانتخابهم ولا أدل على ذلك من نظام الانتخاب في روسيا السوفييتية السابقة فقد كان هناك حزب واحد فقط هو الحزب الشيوعي الذي يسيطر على أداة الحكم كلها. ولقد جرت العادة هناك ألا يرشح في الدائرة الانتخابية سوى مرشح واحد فقط لأن تعدد المرشحين في نظرهم أمر من شأنه أن يخلق جماعات متباينة المصالح والأهواء، مما يدعو إلى فرض هذا المرشح على جمهور الناخبين في الدائرة الانتخابية حتى وصلت نتائج

التصويت في الانتخابات إلى حد يقرب الاجماع بل انها أحياناً تبلغ الاجماع ذاته وذلك نظراً لنفوذ وسيطرة الحزب الواحد هناك على أفراد الدولة ألا وهو الحزب الشيوعي واقتصار أمر الترشيح غالباً على مجرد مرشح واحد فقط في الدائرة الانتخابية، مما يبين معه مدى صورية وعدم جدية المعركة الانتخابية ونظام الانتخاب في حد ذاته.

٢ ـ تقوم الدكتاتورية[١] على تركيز السلطة في يد الحاكم أو الدكتاتور وعدم توزيع السلطة بين هيئات مختلفة.

وعلى ذلك تميل الدكتاتورية إلى نظام المركزية الشديدة لاتفاقه ونظام تركيز السلطة وتنفر بالتالي من نظام اللامركزية الذي يعمل على توزيع السلطة وعدم تركيزها.

وطالما أن الدكتاتورية تعمل على تركيز السلطة في شخص الحاكم فإنها تنفر دائماً من خضوع هذه السلطة لأي مظهر من مظاهر الرقابة المختلفة عليها، فتنعدم رقابة البرلمان السياسية على أعمال الدكتاتور بتقرير عدم مسؤوليته أمام البرلمان كما تضعف الرقابة القضائية على أعمال السلطة الحاكمة وذلك بتقرير مبدأ عدم المسؤولية أمام القضاء بالنسبة لغالبية الأعمال الحكومية، وذلك على خلاف الحال في الأنظمة الديمقراطية حيث يسود مبدأ المسؤولية على أعمال السلطة التنفيذية بتقرير الرقابة السياسية عليها أمام البرلمان والرقابة القضائية عليها وذلك بخضوع أعمال هذه السلطة لرقابة القضاء وإلغاء ما قد يكون منها مخالفاً

---

(١) راجع حول الموضوع:

Maurice Duverger, De la Dictature Paris 1961.
Leo Strauss, De la Tyrannie

وهو مترجم عن الإنجليزية ونشر في باريس ١٩٥٤.

للقانون والحكم بالتعويض عن هذه الأعمال وهو ما يعرف بمبدأ الرقابة القضائية على أعمال الإدارة.

٣ ـ وباعتبار أن الدكتاتورية تعمل على تركيز السلطة وعدم خضوعها لأي مظهر من مظاهر الرقابة، فإنها تميل تبعاً لذلك إلى فرض هذه السلطة على الشعب دون أدنى معارضة منه.

وعلى ذلك فالنظام الدكتاتوري ينفر من المعارضة ويحرمها داخل الدولة ووسيلة ذلك القيام بإلغاء كافة الأحزاب السياسية وإيجاد حزب واحد فقط يكون هو الحزب الحكومي الذي يعبر عن مبادىء الدكتاتور بحيث يتحتم الخضوع لمبادىء هذا الحزب وعدم الخروج عليه مما يؤدي إلى خنق الحرية السياسية وذلك بفرض نظام سياسي واحد وقتل حرية الأفراد في التعبير عن آرائهم السياسية، حتى أن النظام الشيوعي يعتبر أن كل معارض لنظام الحكم الماركسي إنما يعد خائناً مما يوجب معه أن يعامل معاملة أقسى من معاملة المجرم العادي لأن هذا الأخير إنما قد انتهك فقط حرمة إحدى القواعد القانونية الاجتماعية دون أن ينكر هذه القواعد أما الأول فهو قد ارتكب جرماً أشد لأنه قد أنكر نظام الحكم ذاته وكذا جميع القيم والمبادىء التي يمثلها ذلك النظام مما يوجب معه أن يعد بمثابة الخصم الخائن الذي يستحق أشد العقاب وأقسى المعاملة. ومن البديهي أن تحريم المعارضة بهذه الطريقة إنما يتعارض والأنظمة الديمقراطية.

٤ ـ تمتاز الدكتاتورية بأنها تقدم المجموع على الفرد وتضحي بمصلحة الفرد في سبيل صالح الجماعة. فالفرد هنا مسخر لخدمة الجماعة وذلك بضرورة توجيه نشاطه الفردي نحو المجموع وفي سبيل خدمة هذا المجموع. وعلى ذلك فحياة الفرد ونشاطه يجب أن توجه نحو المجتمع الكلي بمعنى أنه لا يصبح هنالك شيء يتعلق بالإنسان يمكن أن يعتبر بعيداً عن متناول سلطان الدولة التي تمثل

المجموع. فسلطان الدولة يمتد إلى كل جوانب نشاط أو حياة الفرد في المجتمع.

٥ ـ تمتاز الدكتاتورية بالقضاء على حقوق الأفراد وحرياتهم العامة فهي تعمل على قتل حرية الرأي ولا تعترف بحرية الاجتماع وحرية المناقشة والأعمال السياسية تلك الحقوق والحريات التي تقررها وتصونها النظم الديمقراطية. وقد تنص دساتير بعض الدول الدكتاتورية على بعض هذه الحقوق والحريات إلا أن ذلك لا يكون في واقع الأمر إلا من الناحية الظاهرية غير الحقيقية بمعنى أنه لا يجوز مباشرة هذه الحقوق والحريات إلا في حدود النظام الأساسي للدولة أي لصالح نظام الحكم القائم فعلاً وفي الحدود التي ترسمها الدولة ذاتها مما دعا البعض إلى القول بأن حقوق الأفراد وحرياتهم إنما تكون في الأنظمة الدكتاتورية ذات اتجاه واحد أي لا يمكن مزاولتها إلا في اتجاه نظام الحكم الدكتاتوري القائم ولصالح هذا النظام فقط وذلك كما هو الحال في النظام السوفيتي السابق.

٦ ـ تلجأ الدكتاتورية إلى انتهاج سياسة العزة أو الكرامة ومن مقتضاها إظهار الدولة بمظهر يسمو عن باقي الدول الأخرى مما يلهب حماس الأفراد ويلهيهم عن المطالبة بحقوقهم وحرياتهم التي فقدوها في ظل النظام الدكتاتوري وبذلك يتحقق نسيان الشعب لآلامه ويكف عن التفكير في حقوقه وحرياته الشخصية المفقودة.

ومثال ذلك فكرة التعصب الجنسي التي ظهرت في ألمانيا النازية والتي من مقتضاها تغني هتلر بالجنس الآري وسموه عن باقي الأجناس الأخرى مما كان له أثر كبير في إيهام الشعب الألماني أنه شعب يسمو عن باقي الشعوب الأخرى وبأنه هو شعب الله المختار وبأن ألمانيا فوق الجميع. كما تغنى موسليني بفكرة مجد الامبراطورية الرومانية وبضرورة العمل على إعادة مجد روما القديم وجعل البحر الأبيض المتوسط بحيرة رومانية.

والحقيقة أن انتهاج مثل هذه السياسة والمبادىء إنما يكون في واقع الأمر

لمجرد إلهاء الأفراد عن حقوقهم وحرياتهم المهضومة مما يعمل على عدم تفكيرهم في المطالبة بحقوقهم وحرياتهم وتحولهم إلى المطالبة بتنفيذ هذه السياسة والجري وراء خيال من المعتقدات يستحيل تنفيذها من الناحية العملية لافتقادها عنصر الصحة والحقيقة في واقع الأمر.

تقدير النظام الدكتاتوري:

لئن امتازت الدكتاتورية بتقديم صالح الجماعة والنهوض بالدولة بتحقيق المشروعات الإصلاحية الكبرى وتنفيذها ورفع مستوى الشعب عامة، فإن عيوبها تفوق فوائدها إلى حد كبير.

فالنظام الدكتاتوري يقوم على تركيز السلطة في يد فرد واحد هو شخص الدكتاتور مما ينتج عن ذلك فرض هذه السلطة على الشعب وتحريم المعارضة داخل الدولة وعدم خضوع هذه السلطة المطلقة بالتالي لأي مظهر من مظاهر الرقابة. ومن البديهي أن مثل هذا النظام القائم على تركيز السلطة وفرضها وتحررها من أي قيد أو رقابة إنما يؤدي في حقيقة الأمر إلى إساءة استعمال السلطة مهما قيل في الحاكم من صفات حميدة لأن السلطة المطلقة من كل قيد إنما تنتهي حتماً بالاستبداد والظلم والطغيان، فلكي نضمن حسن استعمال السلطة يجب ألا تركز في يد واحدة فالسلطة يجب أن تقيدها وتحدها سلطة أخرى أما تركيز السلطة فإنه ينتهي باستبداد الفرد وبتحكمه في مصير الدولة مما يعود عليها بيالغ الضرر وهو ما حدث فعلاً لكل من ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية.

كما أن النظام الدكتاتوري يعمل على إهدار الحقوق والحريات وذلك بالقضاء على هذه الحقوق والحريات التي تعتبر من أغلى مقومات الفرد التي نالها بعد كفاح مرير وجهاد طويل ضد طغيان واستبداد الطبقات الحاكمة الماضية مما يصعب التنزول عنها أو افتقادها بعد ذلك.

كما أن الدكتاتور[1] كي يتمكن من فرض نظامه الواحد على الأفراد إنما يلجأ في سبيل ذلك إلى وسائل القوة والقسر والإرهاب والدعاية الكاذبة والجاسوسية البغيضة وتكميم حرية الآراء وتحريم المعارضة الفردية وذلك حتى يضمن سيادة نظامه على الدولة بأجمعها. كما أن النظام الدكتاتوري إنما يقوم على شخص الدكتاتور ذاته وقوته فهو إذن نظام مؤقت يدوم بدوام هذا الشخص وقوته ويزول بزواله وزوال قوته مما يجعل من النظام الدكتاتوري نظام مؤقت غير قابل للاستقرار والدوام قائم على حياة شخص الدكتاتور، وبقاء قوته وهو ما ثبت فعلاً بزوال النظام الفاشي والنظام النازي بفناء كل من موسليني وهتلر.

ب ـ حكومة الأقلية:

إذا كانت السلطة في ظل الحكومة الفردية تتركز في يد شخص واحد أو حاكم واحد، فإن السلطة في ظل حكومة الأقلية تتركز في يد فئة قليلة من الأفراد.

وحكم الأقلية هذا يفترض وضع السلطة في يد أفضل الأشخاص وأحسنهم وهو ما يطلق عليه بالحكومة الأرستقراطية التي يقصد بها حكومة خيرة القوم أو أصلح الأفراد.

وتعتبر حكومة الأقلية أنها الحكومة التي تتوسط، الحكومة الفردية حيث يسود فيها حكم الفرد وتتركز السلطة كلها في يد شخص أو حاكم واحد، وحكومة الأغلبية أو حكومة الشعب وهي ما يطلق عليها بالحكومة الديمقراطية حيث تكون السلطة في يد الشعب أو غالبيته.

وعلى ذلك تعتبر حكومة الأقلية أو الحكومة الأرستقراطية أنها مرحلة انتقال بين الحكم الفردي وحكم المجموع أو الأغلبية أي الحكم الديمقراطي. ومن

---

(١) تجدر الإشارة إلى مقالات الكواكبي التي طبعت بكتاب «طبائع الاستبداد» القاهرة ١٩٥٩.

أوضح الأمثلة على ذلك إنجلترا فبعد أن كانت السلطة كلها مركزة في يد الملك وحده (الحكم الفرد، أو الحكومة الفردية)، وزعت السلطة بعد ذلك بين الملك والبرلمان (حكومة الأقلية) بأن شارك الملك البرلمان في السلطة وكان هذا الأخير مكوناً تكويناً أرستقراطياً سواء بالنسبة لمجلس اللوردات أو بالنسبة لمجلس العموم فكان مجلس اللوردات يمثل أرستقراطية العضوية وذلك باقتصار العضوية فيه على اللوردات ورجال الدين، أما مجلس العموم فقد كان حتى عام ١٨٣٢ منتخباً على أساس أرستقراطي إذ كان يشترط في الناخب نصاب مالي معين مما عمل على جعل الانتخاب مقصوراً على فئة قليلة من الناخبين يتوفر فيها شرط النصاب المالي. ثم خطت إنجلترا خطوة أخرى بأن سادت فيها حكومة الأغلبية أو الحكم الديمقراطي وذلك بأن أصبحت سلطة الملك مجرد سلطة اسمية غير فعلية وأصبح الملك يملك ولا يحكم، وكذلك تقلص نفوذ مجلس اللوردات ذو التكوين الأرستقراطي. واتسعت من ناحية أخرى اختصاصات وسلطات مجلس العموم الذي أصبح يمثل جمهور الناخبين وغالبية الشعب وذلك بعد أن ألغى شرط النصاب المالي الذي كان يجب توافره في الناخبين وأخذ بمبدأ الاقتراع العام الذي أتاح لغالبية الشعب الاشتراك في انتخاب أعضاء مجلس العموم مما جعل من هذا المجلس الممثل الحقيقي للشعب. وهكذا يتضح أن إنجلترا قد انتقلت من الحكومة الفردية إلى الحكومة الأرستقراطية ثم إلى الحكومة الديمقراطية حيث مارس مجلس العموم وهو الممثل الحقيقي للشعب السلطة الحقيقية الفعلية في البلاد وذلك بعد انكماش سلطات مجلس اللوردات ذو النزعة الأرستقراطية وكذلك سلطة الملك التي أصبحت مجرد سلطة اسمية غير فعلية.

هذا ويلاحظ أن حكم الأقلية هذا لا يسلم من النقد، فهو حكم يفترض فيه اختيار أفضل الناس وأخيرهم لتولي شؤون الحكم. فما هو المعيار الذي نستطيع بمقتضاه الوصول إلى اختيار أفضل الناس وأخيرهم؟ وعلى أي أساس أو

مقياس يكون التفضيل والاختيار؟ هل على أساس الكفاية العلمية أو على أساس الثروة التي لا يمكن أن تكون أساساً أو مقياساً سليماً في هذا الخصوص. ومن سيكون له حق التفضيل والاختيار في نهاية الأمر؟ وحتى على فرض الوصول إلى ذلك فإن تركيز السلطة في يد فئة قليلة من الأفراد سينتهي حتماً في نهاية الأمر إلى استبداد هذه الفئة بالسلطة وإلى إساءة استعمالها.

جـ ـ حكومة الأغلبية أو حكومة الشعب:

إذا كانت السلطة تتركز في ظل الحكومة الفردية في يد شخص واحد أو حاكم واحد، وتتركز في يد فئة قليلة من الأفراد في ظل حكومة الأقلية، فإن هذه السلطة تتركز في ظل حكومة الأغلبية في الشعب أو في غالبية الشعب.

فحكومة الشعب أو الحكومة الديمقراطية كما يطلق عليها هي الحكومة التي يباشر السلطة فيها الشعب أو غالبيته فهو صاحب السيادة الحقيقية وله وحده ممارسة السلطة في الدولة.

لذلك فإن الحكومة الديمقراطية هي حكومة الشعب التي تقوم على حكم الشعب ويسود فيها بالتالي مبدأ السيادة الشعبية بمعنى أن الشعب هو مصدر السيادة والسلطان وهو الذي يباشر هذه السيادة ويمارس هذه السلطة.

وهناك مظاهر عدة لممارسة الشعب للسلطة:

(١) فقد يمارس الشعب هذه السلطة بنفسه دون وساطة أحد أي بطريق مباشر، ويتولى بالتالي الحكم بنفسه بمعنى أن يتولى أفراد الشعب العاملين مباشرة مظاهر السيادة وشؤون الحكم بأنفسهم دون أن ينيبوا في ذلك أحداً منهم. وهو ما يطلق عليها بالديمقراطية المباشرة.

(٢) فقد يمارس الشعب هذه السلطة عن طريق نواب يختارهم أفراد

الشعب لمباشرة سلطات الحكم بمعنى أن تقتصر مهمة الشعب على انتخاب برلمان يمارس السلطة نيابة عنه. وهو ما يسمى بالديمقراطية النيابية.

(٣) وأخيراً قد يتحقق حكم الشعب في صورة ثالثة، وهو صورة تتوسط المظهر المباشر والمظهر النيابي وذلك بأن ينتخب الشعب نيابة عنه برلمان يتولى مباشرة السلطة ويبقى للشعب مع ذلك حق الاشتراك في مهام الحكم بمظاهر وصور معينة.

وتعرف هذه الصورة الأخيرة بالديمقراطية شبه المباشرة.

الفصل الثالث

المبادىء العامة للنظم الديمقراطية الغربية

معنى الديمقراطية:

الديمقراطية هي حكم الشعب. فهي عبارة عن نظام الحكم الذي يكون الشعب فيه مصدر السلطة والسيادة. فالشعب هو صاحب السيادة الحقيقية، وإليه وحده ترجع هذه السيادة وله وحده ممارسة السلطة في الدولة.

فالديمقراطية إذن هي حكم الشعب بواسطة الشعب ويظهر حكم الشعب هذا في صور مختلفة فقد يتم بصورة مباشرة وقد يتم بصورة نيابية وقد يتم في صورة شبه مباشرة.

مبدأ فصل السلطات:

لكل دولة من الدول مهما اختلفت نظم الحكم فيها ثلاث وظائف رئيسية، أولى هذه الوظائف هي وظيفة التشريع. وثاني هذه الوظائف هي القيام بتنفيذ الشرائع وهي المهمة التنفيذية للدولة. أما ثالث وظائف الدولة فهي الفصل في الخصومات والجرائم وفرض العقاب على ذلك وهي الوظيفة القضائية.

لا شك أن توزيع وظائف الدولة على هيئات مختلفة تستقل كل منها

بمباشرة وظيفتها عن الأخرى هو من الأمور التي لا يشك في صلاحيتها أحد، إذ يضمن هذا التوزيع حقوق الأفراد وحرياتهم ويمنع التعسف والاستبداد مما يحقق في نهاية الأمر حسن سير مصالح الدولة والأفراد.

من ذلك يتضح أن مضمون مبدأ فصل السلطات[1] هو ألا تجمع مختلف وظائف الدولة أي سلطاتها في يد أو في هيئة واحدة، بل يجب العمل على توزيعها بين هيئات مختلفة تستقل كل منها عن الأخرى.

ويلاحظ أنه ليس المقصود بفصل السلطات أن تستقل كل هيئة عن الأخرى تمام الاستقلال بحيث تكون كل منها بمعزل تام عن الأخرى، بل المقصود بهذا المبدأ هو عدم تركيز السلطة وتجميعها في يد واحدة وذلك بالعمل على توزيعها بين هيئات مختلفة متساوية ومستقلة بحيث لا يمنع هذا التوزيع والاستقلال من تعاون ورقابة كل هيئة مع الأخرى.

ويعتبر أرسطو أنه أول من نادى بمبدأ فصل السلطات رغم أن هذا المبدأ قد نسب إلى مونتسكيو حتى أصبح مقروناً باسمه، وسبب ذلك أن مونتسكيو إنما يرجع إليه الفضل في صياغة هذا المبدأ صياغة جديدة وعرضه في كتابه الشهير (روح القوانين) بشكل واضح دقيق لم يسبقه فيه أحد.

وكان من آثار كتابات مونتسكيو في هذا الصدد أن اعتبر مبدأ فصل السلطات كسلاح من أسلحة الكفاح ضد الحكومات المطلقة التي كانت تعمل على تركيز جميع السلطات في يدها ووسيلة من وسائل التخلص من السلطة المطلقة للملوك. لذلك أخذ رجال الثورة الفرنسية بهذا المبدأ.

---

(١) راجع حول الموضوع:

- Edoward Fuzier- Herman, La séparation des Pouvoirs d'aprés l'histoire et le droit constitutionnel comparé. Paris 1880.

راجع أيضاً:

- Saint Girons: Essai sur la séparation des pouvoirs. Paris 1881.

مزايا مبدأ فصل السلطات[1]:

(أ) صيانة الحرية ومنع الاستبداد: إن جمع وتركيز السلطات المختلفة في جهة واحدة سواء كانت فرداً أو مجلساً، لا بد أن يؤدي في النهاية إلى الاستبداد أي استبداد هذه الهيئة التي تركزت في يدها جميع السلطات مما يؤدي إلى القضاء على الحريات. **وفي ذلك يقول مونتسكيو:** «لقد أثبتت التجارب الأبدية أن كل إنسان يتمتع بسلطة يسيء استعمالها إذ يتمادى في هذا الاستعمال حتى يجد حدوداً توقفه، إن الفضيلة نفسها في حاجة إلى الحدود، وللوصول إلى عدم إساءة استعمال السلطة يجب أن يكون النظام قائماً على أساس أن السلطة تحد السلطة». وهكذا يتضح أن فصل الهيئات وعدم جمع السلطات جميعها في يد واحدة إنما يؤدي إلى حسن استعمال السلطة لأن كل هيئة من هذه الهيئات المختلفة إنما ستعمل على مراقبة الأخرى مما يؤدي إلى إيقاف الهيئة التي تعمل على مجاوزة وإساءة سلطتها عند حدها، وبذلك تلتزم كل هيئة حدود سلطتها القانونية وتتحقق بذلك حرية الأفراد.

لذلك اعتبر مبدأ فصل السلطات أنه مبدأ كفيل بتحقيق الحرية والعدالة حتى عدّ سلاحاً لمحاربة الملكية المطلقة التي كانت سائدة قبل الثورة الفرنسية والتي عملت على تركيز السلطات بين أيادي الملوك وحدهم، فلما نجحت الثورة الفرنسية عملت على تحقيق هذا المبدأ وتسجيله كأساس لسيادة الحرية وتحقيق العدالة وكوسيلة لمنع تعسف الهيئات العامة واستبدادها بسلطتها.

---

(١) راجع:
F.A. OGG and P.O. RAY; Introduction to American Government- New York 1956.

وأيضاً:
Ferguson and Mc Henry; The American Federal Government; 5th edition; New York 1959

(ب) اتقان الدولة لوظائفها وحسن سير العمل بها: يعمل مبدأ فصل السلطات على تقسيم الوظائف المختلفة للدولة على هيئات مستقلة، مما يؤدي إلى اتقان هذه السلطات وإجادتها لعملها إذ يتفق ذلك ومبدأ التخصص في العمل الذي يحقق الإجادة والاتقان فيه.

وهكذا يحقق مبدأ فصل السلطات كل فوائد ومزايا مبدأ تقسيم العمل، مما يعمل على حسن سير مصالح الدولة جميعاً.

(جـ) احترام القوانين وحسن تطبيقها: يحقق مبدأ فصل السلطات احترام القوانين ويكفل تطبيقها تطبيقاً عادلاً سليماً، وذلك على خلاف ما إذا ساد مبدأ عدم الفصل بين السلطات الذي يؤدي إلى عدم استقرار القوانين والاستهتار بها. **ومثال ذلك** أنه إذا اجتمعت سلطة التشريع والتنفيذ في يد واحدة، أمكن للقائم بالتنفيذ أن يسن القوانين ويعدل فيها طبقاً للحالات الفردية التي تعرض عليه لا طبقاً لما يجب أن تتسم به القوانين من صفات العمومية والتجريد.

وإذا اجتمعت سلطة التشريع والقضاء معاً في جهة واحدة، أصبح القاضي طاغية طالما أنه يستطيع أن يسن القوانين ويعدلها ويلغيها بإرادته حسب الحالات التي تعرض عليه للفصل فيها.

وإذا ما اجتمعت سلطة التنفيذ والقضاء، معاً، فإن ذلك سيؤدي إلى إفلات السلطة التنفيذية من الرقابة القضائية على أعمالها مما يعمل على مجاوزة هذه السلطة حدود وظائفها أي انحرافها بسلطتها ومخالفتها للقوانين وذلك نظراً لانتفاء الرقابة القضائية على أعمال السلطة التنفيذية، كما أن اتحاد السلطة التنفيذية مع السلطة القضائية إنما سيؤدي بالقاضي إلى إصدار الأحكام الجائرة ما دام أنه هو الذي سينفذها في نهاية الأمر.

ومن البديهي أن اجتماع جميع السلطات في هيئة واحدة إنما سيزيد من الاستهتار بالقوانين وعدم استقرارها مما يؤدي في نهاية الأمر إلى إشاعة الظلم والاستبداد في الدولة.

مشكلة توزيع السلطات

رأينا أن مبدأ فصل السلطات إنما يعمل على توزيع السلطات على هيئات متساوية ومستقلة كل منها عن الأخرى وذلك مع إمكان قيام التعاون والرقابة بين هذه الهيئات المختلفة حتى لا تكون كل منها في معزل عن الأخرى وحتى يتحقق بذلك رقابة كل هيئة على الأخرى الأمر الذي يمنع إساءة استعمال الهيئات لسلطتها طالما أن السلطة لا تحدها إلا سلطة أخرى مما يكفل حسن استعمال الهيئات لسلطتها وبالتالي سيادة القانون في الدولة.

على أن مبدأ فصل السلطات وإن اعتنق كأصل عام، إلا أن أساليب تطبيقه قد تتنوع، إذ تعمل بعض الدول على توزيع السلطة على هيئات مختلفة على أن تكون كل هيئة مستقلة تمام الاستقلال عن الأخرى بما لا يحقق التعاون والرقابة بين هذه الهيئات، وتعمل بعض الدول الأخرى على توزيع السلطة على هيئات مختلفة مع إمكان قيام رابطة من التعاون والرقابة بين هذه الهيئات.

وهكذا تتنوع أساليب تطبيق مبدأ فصل السلطات من زاوية علاقة الهيئات بعضها ببعض:

فقد تأخذ بعض الدول بمبدأ عدم التعاون بين هيئاتها المختلفة وذلك بأن تستقل كل منها عن الأخرى إلى أقصى درجة ممكنة في ممارسة اختصاصاتها، وهو ما يظهر في النظام الرئاسي.

وقد تأخذ بعض الدول بنظام التعاون بين الهيئات ذلك بقيام علاقة متبادلة من التعاون والرقابة بين هذه الهيئات، وهو ما يظهر في النظام البرلماني.

إلا أنه رغم سيادة مبدأ فصل السلطات كأصل عام في غالبية الدول الديمقراطية في الوقت الحاضر مع تنوع أساليب تطبيقه من ناحية علاقة الهيئات بعضها ببعض، فإن بعض الدول قد عملت على تركيز السلطات وتجميعها في يد

الهيئة النيابية التشريعية التي تمثل الشعب بأن يمارس المجلس النيابي السلطة التشريعية والتنفيذية معاً وهو ما يعرف بنظام حكومة الجمعية النيابية.

وعلى ذلك فإننا سنتعرض أولاً **لنظام حكومة الجمعية النيابية**، هذا النظام الذي يعمل على تركيز السلطات في يد المجلس النيابي التشريعي.

ثم نتعرض بعد ذلك للنظامين اللذين عملا على الأخذ بنظام توزيع السلطات على هيئات متساوية ومستقلة وإن اختلفا من ناحية علاقة هذه الهيئات بعضها ببعض، أي نقوم ببحث **النظام الرئاسي** القائم على أساس عدم التعاون بين الهيئات وذلك باستقلال كل منها في ممارسة اختصاصها إلى أقصى درجة ممكنة، ثم نقوم بعد ذلك ببحث **النظام البرلماني** القائم على أساس تعاون الهيئات ورقابة كل منها للأخرى. وننهي بمقارنة بين النظامين البرلماني والرئاسي.

أولاً ــ نظام حكومة الجمعية النيابية:

يمتاز هذا النظام بتركيز السلطة في يد الهيئة التشريعية أو المجلس النيابي. فالبرلمان هو الهيئة التي تتركز في يدها سلطات الحكم جميعها فلها حق ممارسة الوظيفة التشريعية وكذلك الوظيفة التنفيذية مما ينتج عنه تركيز السلطة جميعها في يد الهيئة التشريعية النيابية.

وهكذا يتضح تفوق السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية في هذا النظام بل خضوع هذه السلطة الثانية للسلطة الأولى خضوعاً تاماً مما يجعل للسلطة التشريعية الكلمة العليا في إدارة شؤون الحكم.

وعلى ذلك يتميز نظام حكومة الجمعية النيابية بتركيز سلطات الحكم من تشريعية وتنفيذية في يد البرلمان بحيث يكون له حق مباشرة السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية معاً. هذا النظام يتعارض والديمقراطية الصحيحة. فالديمقراطية تتمشى ومبدأ فصل السلطات وتتعارض مع نظام تركيز السلطة، ذلك أن مبدأ

فصل السلطات إنما يعمل على توزيع السلطة بين هيئات مختلفة الأمر الذي يحقق العدالة ويصون الحقوق والحريات الفردية وهو ما يقرره المبدأ الديمقراطي ذاته. لذلك استندت الديمقراطية أساساً على مبدأ فصل السلطات حتى اعتبر هذا المبدأ الأخير سلاحاً من أسلحة محاربة الملكية المطلقة التي عملت على تركيز السلطات بين يديها. وحينما نجحت الثورة الفرنسية عملت على تحقيق مبدأ فصل السلطات وتسجيله على اعتبار أنه أحد الأسس التي ترتكز عليها الديمقراطية لتحقيق مبادئها.

إن نظام تركيز السلطة في يد هيئة واحدة إنما يؤدي إلى استبداد هذه الهيئة بالسلطة الممنوحة لها وطغيانها بالتالي على حقوق الأفراد وحرياتهم العامة وهو ما يتنافى والديمقراطية الصحيحة التي تقوم أساساً على صيانة تلك الحقوق والحريات، وطالما أن نظام حكومة الجمعية النيابية يعمل على تركيز السلطات في يد البرلمان فكأنه نظام يؤدي بطبيعته إلى طغيان البرلمان واستبداده بالسلطة وقضائه على الحقوق والحريات وهو ما يتعارض ومبادىء النظام الديمقراطي.

كما وأن الديمقراطية قد قامت على أساس محاربة استبداد النظام الملكي الذي كان نتيجة تركيز السلطة بين أيادي الملوك، فإذا ما أبحنا الآن تركيز السلطة بين أيادي الهيئة النيابية فكأننا نكون قد عملنا على إقرار مبدأ الاستبداد واستمراره لا إزالته إذ كل ما هنالك أن هذا الاستبداد قد انتقل من أيادي الملوك إلى المجالس النيابية ونكون بذلك قد أحللنا استبداد البرلمان ـ الذي قد يكون أشد أنواع الاستبداد خطراً لتستره وراء مبدأ سيادة الأمة والسيادة الشعبية ـ محل استبداد الملوك دون أن نكون قد عملنا على إزالته والقضاء عليه كما يقضي بذلك المبدأ الديمقراطي.

ـ خصائص نظام حكومة الجمعية النيابية:

إن من أهم خصائص هذا النظام تبعية السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية. فالبرلمان هو الهيئة التي تتركز في يدها جميع سلطات الحكم من تشريعية وتنفيذية. فللهيئة النيابية حق مباشرة الوظيفة التنفيذية إضافة إلى وظيفتها الأساسية التي هي الوظيفة التشريعية. إلا أنه لما كان من المتعذر أن تباشر هذه الهيئة النيابية بنفسها جميع تفاصيل الوظيفة التنفيذية فإنها قد تنتدب عدداً من بين أعضائها لمباشرة مهام السلطة التنفيذية ويباشرون مهام سلطتهم طبقاً لتوجيهات تلك الهيئة النيابية لهم، وقد يعين البرلمان هيئة تنفيذية لمباشرة الوظيفة التنفيذية تكون خاضعة وتابعة له تبعية مطلقة باعتبارها مجرد لجنة تنفيذية للبرلمان تنفذ السياسة التي يرسمها هذا الأخير وتخضع لأوامره وتوجيهاته، وقد يعهد البرلمان بالسلطة التنفيذية كلها إلى فرد واحد وذلك في الأوقات العصيبة والأزمات التي تحتاج إلى سرعة في الرأي والتنفيذ ولا تحتاج بالتالي إلى تعدد واختلاف في وجهات النظر والآراء. وفي جميع هذه الصور تعتبر السلطة التنفيذية، هيئة كانت أو فرداً، أنها سلطة خاضعة للبرلمان وتابعة له.

فالسلطة التشريعية، هي التي تحدد وتعين حدود اختصاصات السلطة التنفيذية بل هي التي تقوم بتوجيهها ورسم سياستها بحيث يجوز لها أن تعدل أو تلغي القرارات التي تصدرها الهيئة التنفيذية إذا ما خالفت سياسة الهيئة النيابية التشريعية.

ما دمنا قد قررنا أن الهيئة التنفيذية مجرد أداة تابعة للهيئة النيابية فإن السلطة التنفيذية لا تملك حق حل الهيئة النيابية بل على خلاف ذلك يعتبر اعضاء السلطة التنفيذية مسؤولون أمام البرلمان عن أعمالهم بحيث يحق له عزلهم وهو أمر طبيعي يمليه مبدأ من له حق التعيين له حق العزل، وهو ما يؤيد خضوع السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية في نظام حكومة الجمعية النيابية.

ثانياً ـ النظام الرئاسي:

رأينا أن نظام حكومة الجمعية النيابية يقوم أصلاً على أساس مبدأ اندماج السلطات وتركيزها في يد السلطة التشريعية.

أما النظام الرئاسي - فإنه على خلاف النظام السابق - يقوم أصلاً على مبدأ فصل السلطات وذلك بتوزيع السلطة على هيئات مختلفة. إلا أن النظام الرئاسي وإن اعتنق مبدأ فصل السلطات، فإنه يتميز باستقلال كل سلطة عن الأخرى إلى أقصى درجة ممكنة الأمر الذي لا يحقق التعاون والرقابة بين هذه السلطات.

وعلى ذلك يتميز النظام الرئاسي بالعمل على توزيع السلطة على هيئات مختلفة على أن تكون كل هيئة مستقلة تمام الاستقلال عن الأخرى دون أدنى تعاون أو رقابة متبادلة بينهما، فالسلطة التشريعية تستقل كل الاستقلال في ممارسة اختصاصها عن السلطة التنفيذية التي تستقل بدورها في ممارسة اختصاصها عن السلطة الأولى دون تحقيق رابطة تعاون وعلاقة متبادلة تربط بين هاتين السلطتين في مباشرة اختصاصاتهما.

وأهم مثل للنظام الرئاسي هي الولايات المتحدة الأميركية التي تعتبر من أهم الدول التي طبقت هذا النظام.

عناصر النظام الرئاسي: هذا النظام يدور حول عنصرين هما: عنصر ممارسة رئيس الدولة للسلطة التنفيذية ثم عنصر استقلال السلطات.

(١) عنصر ممارسة رئيس الدولة للسلطة التنفيذية:

يقرر النظام الرئاسي أن رئيس الدولة هو صاحب السلطة الفعلية في ميدان السلطة التنفيذية، فهو رئيس الحكومة في ذات الوقت مما يستتبع عدم وجود مجلس وزراء بالمعنى القانوني المفهوم واعتبار الوزراء مجرد معاونين له في ميدان

السلطة التنفيذية التي يتولاها أصلاً بصفته صاحب السلطة الحقيقية في هذا الميدان.

وأول مظهر من مظاهر حصر السلطة التنفيذية في يد رئيس الدولة هو عدم وجود مجلس للوزراء بالمعنى القانوني المفهوم، أي عدم وجود مجلس متضامن يهيمن على مصالح الدولة يختص برسم السياسة العامة لها ويكون له إرادة جماعية في البت والتقرير بحيث تتخذ قراراته بأغلبية أعضائه، فليس للوزراء أن يجتمعوا ويصدروا أي قرارات مستقلة عن رئيس الدولة وذلك لانفراد هذا الأخير بالسلطة الحقيقية الفعلية في هذا الخصوص وعلى ذلك فإذا ما اجتمع الرئيس بوزرائه فإن ذلك إنما يكون لمجرد التشاور والمداولة بحيث ينفرد وحده بالرأي النهائي القاطع في الموضوعات محل هذه المداولة.

وثاني مظهر من مظاهر حصر السلطة التنفيذية في يد رئيس الدولة هو خضوع الوزراء لسياسة الرئيس خضوعاً تاماً.

فرئيس الدولة هو صاحب السلطة التنفيذية قانوناً وفعلاً فله وحده رسم وتقرير السياسة العامة للدولة وسياسة الحكومة فلا يستقل الوزراء بسياسة خاصة مستقلة عن سياسة الرئيس في هذا الصدد ما دام أن هذا الأخير هو الذي يملك أصلاً السلطة التنفيذية الحقيقية.

وعلى ذلك يعتبر الوزراء في ظل النظام الرئاسي مجرد أداة لتنفيذ سياسة الرئيس أي مجرد **سكرتيريون** يعملون على تنفيذ إرادته وسياسته وله أن يجبرهم على ذلك.

وثالث مظهر من مظاهر حصر السلطة التنفيذية في يد رئيس الدولة هو انفراده بتعيين الوزراء. حقيقة أن النظام الاتحادي الأميركي إنما يحتم ضرورة موافقة مجلس الشيوخ على تعيين كبار موظفي الدولة الاتحادية مما يستفاد منه ضرورة موافقة هذا المجلس على تعيين الوزراء، إلا أن العرف قد جرى على أن

يترك لرئيس الدولة مطلق الحرية في هذا الاختيار وساعد على ذلك مجاملة مجلس الشيوخ الذي أبى أن يتدخل في هذا الخصوص مما عمل على إطلاق حرية الرئيس في اختيار وزرائه الذين يجب أن يكونوا في غالب الأحوال من رجال حزبه السياسي.

وكما يكون لرئيس الدولة الحق في اختيار وزرائه، فإن له الحق كذلك في عزلهم بعد أن كان هذا الحق موضع خلاف في الماضي. وما دام أنه قد تقرر الآن أن عزل الوزراء إنما هو أمر معلق على إرادة الرئيس وحده فإن المسؤولية الوزارية الفردية لكل وزير على حدة إنما تتقرر أمام هذا الرئيس وحده الذي له أن يحاسب كل منهم عن أعماله ويعزله من منصب الوزاري إذا ما رأى ذلك.

ولا أدل على أن رئيس الدولة في ظل النظام الرئاسي هو صاحب السلطة الحقيقية الفعلية في ميدان السلطة التنفيذية من ان رئيس الولايات المتحدة هو الذي يمثل دولته عادة في المؤتمرات الدولية، ولهذا تولى الرئيس ولسن رئاسة الوفد الأميركي في مؤتمر الصلح في فرساي، كماعمل الرؤساء روزفلت وترومان وايزنهاور على الاشتراك في المؤتمرات الدولية باسم الولايات المتحدة الأميركية. كما جمع رئيس الدولة بين عدة رئاسات فهو رئيس الدولة ورئيس الحكومة ورئيس القوات المسلحة وقوات البوليس، كما أن له حق العفو وعقد المعاهدات بشرط موافقة مجلس الشيوخ.

(٢) عنصر استقلال السلطات:

يقوم النظام الرئاسي على مبدأ استقلال السلطات كل عن الأخرى إلى أقصى درجة ممكنة. فالسلطة التشريعية تستقل بمباشرة اختصاصها عن السلطة التنفيذية التي تستقل بدورها في ممارسة اختصاصها عن السلطة الأولى دون وجود أدنى علاقة تعاون أو تبادل بين السلطتين سالفتي الذكر.

وهكذا تتحقق المساواة والاستقلال بين السلطات.

مظاهر استقلال السلطة التشريعية:

تستقل السلطة التشريعية في مباشرة وظيفتها وحدها، تلك الوظيفة التي جعلت كلها من نصيب البرلمان دون أدنى اشتراك من السلطة التنفيذية في هذا الخصوص.

فالبرلمان مستقل عن السلطة التنفيذية: فلا يجوز لرئيس الدولة باعتباره رئيساً للسلطة التنفيذية دعوة البرلمان للانعقاد العادي إذ يجتمع الكونجرس من تلقاء نفسه بالنسبة لدورات انعقاده العادية كما لا يجوز لرئيس الدولة فض اجتماع البرلمان ولا تأجيل أدوار انعقاده ولا حق حل أي مجلس من مجلسي البرلمان.

ويستقل البرلمان بمجلسيه بمباشرة الوظيفة التشريعية وحده فلا يجوز للسلطة التنفيذية الاشتراك معه في هذا الخصوص إذ يمتنع عليها حق اقتراح القوانين.

كما لا يجوز الجمع بين منصب الوزارة وعضوية البرلمان، فلا يمكن أن يكون الوزراء أعضاء في البرلمان ولا يحق لهم الحضور إلى المجلس بصفتهم الوزارية والاشتراك في المناقشات البرلمانية أو في الاقتراع على القوانين إذ يمتنع عليهم ذلك، وكل ما لهم في هذا الخصوص إذ ما أرادوا الحضور إلى البرلمان أن يشهدوا جلساته بصفتهم زائرين شأنهم في ذلك شأن الجمهور تماماً وأن يجلسوا في المقاعد المخصصة للجمهور دون أن يشتركوا في أعمال البرلمان بأي مظهر من المظاهر.

مظاهر استقلال السلطة التنفيذية:

كذلك تستقل السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية وتنفصل عنها.

فرئيس الولايات المتحدة الأميركية الذي يتولى السلطة التنفيذية يتولى

نصبه عن طريق انتخاب الشعب له لا عن طريق البرلمان مما يضمن له الاستقلال وعدم الخضوع للسلطة التشريعية. فالرئيس يستمد سلطاته من الشعب لا من البرلمان مما يحقق استقلاله وتدعيم قوته إزاء البرلمان ويجعله على قدم المساواة مع هذا الأخير ما دام أن كلاً منهما منتخب بواسطة الشعب.

وينتخب رئيس الولايات المتحدة الأميركية بواسطة الشعب لمدة أربع سنوات وذلك عن طريق نظام الاقتراع العام غير المباشر الذي يتم على درجتين. ويتحقق ذلك بأن تقوم كل ولاية من الولايات الأميركية بانتخاب عدد من المندوبين يساوي عدد أعضاء مجلس الشيوخ ومجلس النواب الذين يمثلون هذه الولاية في الكونجرس. ثم يجتمع المندوبون في كل ولاية لانتخاب رئيس الجمهورية وترسل قوائم الانتخاب إلى مجلس الشيوخ الذي يقوم بفرزها وإعلان نتيجة الانتخاب.

هذا ويلاحظ ولو أن انتخاب رئيس الجمهورية يتم على درجتين بأن ينتخب ناخبو كل ولاية عدداً من المندوبين الذين يقع عليهم وحدهم انتخاب رئيس الجمهورية، فإن واقع الأمر يجعل من الانتخاب كما لو كان يتم على درجة واحدة ذلك أن ناخبي الدرجة الأولى الذين يقومون بانتخاب المندوبين إنما يختارون في واقع الأمر رئيس الجمهورية. وسبب ذلك، التنظيم الدقيق للحزبية السياسية في الولايات المتحدة الأميركية، إذ يوجد الحزب الديمقراطي والحزب الجمهوري[1]، وهنا ينقسم الشعب جميعاً أي ناخبو الدرجة الأولى إلى قسمين: قسم يحبذ مرشح الحزب الأول للرئاسة وقسم يحبذ مرشح الحزب الآخر لرئاسة

---

(١) راجع:

Binkley, American Political Parties, their natural history; 3rd edition; New York 1959.

وأيضاً:

C. Rossiter, Parties and Politics in America, Ithaca; 1961.

الجمهورية، الأمر الذي يؤدي إلى انتخاب الشعب للمندوبين على أساس لونهم الحزبي أي على أساس أنهم ديمقراطيون أو جمهوريون، ولا جدال في أن هؤلاء المندوبين إنما سيقومون فيما بعد بانتخاب مرشح حزبهم بأن يقوم مندوبو الحزب الديمقراطي بانتخاب مرشح هذا الحزب ويقوم مندوبو الحزب الجمهوري بانتخاب مرشح هذا الحزب الأخير.

لذلك فإن انتخاب رئيس الجمهورية يصبح معلوماً ومعروفاً منذ الانتخاب الأول الذي يقوم فيه ناخبو الدرجة الأولى بانتخاب المندوبين وما انتخاب الدرجة الثانية أي انتخاب المندوبين للرئيس إلا انتخاب شكلي معروف أمره ونتيجته سلفاً منذ انتهاء عملية الانتخاب الأولى، مما دعا البعض إلى القول بأن انتخاب رئيس جمهورية الولايات المتحدة الأميركية إنما يتم في الواقع بواسطة الشعب بطريق مباشر.

وما دام أن رئيس الدولة وهو رئيس السلطة التنفيذية يتم اختياره عن طريق انتخاب الشعب له وهو ذات الطريق الذي يتم بواسطته تكوين البرلمان أي السلطة التشريعية، فإن السلطة التنفيذية تعتبر مساوية ومستقلة عن السلطة التشريعية بحيث لا تستطيع إحداها أن تخضع الأخرى لسيطرتها وسلطانها مما يحقق استقلال كل منهما عن الأخرى تماماً ومساواتهما ما دام أن مصدر تكوين كل منهما واحد ألا وهو انتخاب الشعب.

وكذلك يظهر استقلال السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية في استقلال رئيس الجمهورية بتعيين وزرائه وعزلهم وتحقق مسؤوليتهم أمامه وحده. فلا يكون لهؤلاء الوزراء علاقة مباشرة مع البرلمان إذ يمتنع عليهم الجمع بين منصب الوزارة وعضوية البرلمان كما لا يجوز محاسبة الوزراء عن أعمالهم أمام البرلمان بتوجيه الأسئلة والاستجوابات إليهم أو بتقرير مسؤوليتهم السياسية.

إلا أنه رغم تقرير النظام الرئاسي لمبدأ استقلال السلطات وفصلها كمبدأ

عام، فإن هذا الفصل لا يمكن أن يكون تاماً مطلقاً لاستحالة تحقق هذا الفصل التام من الناحية العملية التطبيقية.

لذلك ادخلت بعض الاستثناءات على مبدأ الفصل التام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ومنها:

(أ) من مظاهر استقلال البرلمان عن السلطة التنفيذية عدم جواز دعوة رئيس الدولة له للانعقاد العادي، إذ يجتمع الكونجرس من تلقاء نفسه بالنسبة لدورات انعقاده العادية أما بالنسبة لأدوار الانعقاد غير العادية فإن لرئيس الجمهورية دعوة الكونجرس لانعقاد غير عادي ويكون ذلك في حالة وجود ظروف استثنائية هامة ضرورية تستدعي مثل هذا الانعقاد غير العادي.

(ب) البرلمان في النظام الرئاسي يستقل وحده بالوظيفة التشريعية الأمر الذي دعا إلى منع رئيس الدولة من حق اقتراح القوانين. إلا أنه رغم ذلك فلرئيس الجمهورية الحق في توجيه أنظار البرلمان إلى العناية بموضوع معين بأن يلفت نظر الكونجرس إلى الموضوعات الهامة التي تستحق التشريع بواسطة رسائل يبعث بها إليه. إلا أنه يلاحظ أن هذه الرسائل لا تقدم في صورة مشروع قانون إذ ما هي إلا مجرد رغبات لا تلزم البرلمان ولا تقيده فله أن يأخذها بعين الاعتبار وله أن يعرض عنها.

(جـ) أما بالنسبة للمسائل المالية فإن لوزير المالية حق الاتصال بالبرلمان لتقديم التقارير والبيانات المالية على أن يكون هذا الاتصال بطريق الكتابة بأن يرسل سكرتير المالية تقريراً سنوياً إلى البرلمان عن الحالة المالية، كما يرسل كتاباً سنوياً يشتمل على المصروفات والإيرادات للسنة المقبلة.

ومع وجود بعض التشابه بين هذا الكتاب السنوي وبين مشروع الميزانية الذي تقدمه الوزارة للبرلمان في ظل الأنظمة البرلمانية فإن كلاً منهما يشتمل على بيان مصروفات الدولة وايراداتها عن السنة القادمة التي يجب اقرارها من البرلمان،

فإنهما مع ذلك يختلفان بعض الشيء إذ يحضر الوزير في ظل الانظمة البرلمانية إلى البرلمان بنفسه للدفاع عن مشروع الميزانية أما في الولايات المتحدة الأميركية فيقتصر عمل الوزير على مجرد إرسال كتابه وتقاريره إلى البرلمان ولهذا الأخير بعد ذلك مطلق الحرية في إقرار الميزانية ووضع القانون الخاص بها.

ويرجع هذا الاختلاف إلى طبيعة كل من النظام البرلماني والنظام الرئاسي بتميز النظام الأول بمبدأ تعاون السلطتين التشريعية والتنفيذية الأمر الذي يملي حضور الوزراء إلى البرلمان بصفتهم الوزارية والدفاع عن مشروعات قوانين الحكومة أمامه، أما النظام الرئاسي فهو قائم أصلاً على استقلال السلطات إلى أقصى حد ممكن الأمر الذي يمنع الوزراء من الحضور بأشخاصهم أمام البرلمان بصفتهم الوزارية والاشتراك في مناقشاته مما يؤدي إلى الاكتفاء على مجرد إرسال التقارير الكتابية كوسيلة لاتصال الوزراء بالبرلمان.

(د) لرئيس الجمهورية حق الاعتراض على القوانين التي يقرها البرلمان[1]، وهو من أهم الاستثناءات التي ترد على مبدأ استقلال السلطة التشريعية بوظيفتها.

فلقد قرر الدستور لرئيس الولايات المتحدة الأميركية حق الاعتراض على القوانين التي يقررها البرلمان خلال العشرة أيام اللاحقة لصدور القانون، ويترتب على هذا الاعتراض إيقاف نفاذ القانون ومنعه وإرسال هذا القانون ثانياً إلى المجلس الذي اقترحه مشفوعاً بملاحظات واعتراضات الرئيس عليه، فإذا ما وافق عليه البرلمان وأقره بأغلبية ثلثي أعضاء كل من المجلسين نفذ القانون هذه المرة وأصدر إذا ما توافرت هذه الأغلبية البرلمانية الخاصة.

إن اعتراض الرئيس على القوانين إنما هو مجرد اعتراض توقيفي فقط

---

(١) راجع:

E.S. Corwin; The President: office and Powers; 4th edition; New York 1957.

بحيث يستطيع البرلمان أن يعمل على نفاذ هذا القانون المعترض عليه إذا ما وافق عليه مرة ثانية بأغلبية الثلثين. فالكلمة النهائية والرأي الأخير في نفاذ القانون وإصداره إنما تكون للبرلمان.

(هـ) يشترك مجلس الشيوخ مع رئيس الولايات المتحدة في بعض اختصاصاته التنفيذية: فهو يشترك مع الرئيس في تعيين كبار موظفي الاتحاد وذلك باشتراط ضرورة موافقة مجلس الشيوخ على تعيين هذه الطبقة من الموظفين. هذا وإن كان العرف قد استقر على عدم استعمال مجلس الشيوخ لحقه هذا بالنسبة لتعيين الوزراء مجاملة منه لرئيس الجمهورية حتى أصبحت هذه المجاملة عرفاً دستورياً ثابتاً يقضي بانفراد رئيس الدولة بتعيين الوزراء وحده دون تدخل من مجلس الشيوخ في هذا الصدد.

كما يشترك مجلس الشيوخ مع الرئيس في بعض أمور السياسة الخارجية إذ يشترط ضرورة موافقة هذا المجلس على تعيين السفراء في الخارج وضرورة موافقته على المعاهدات الخارجية التي يعقدها الرئيس بأغلبية الثلثين بحيث لا يستطيع رئيس الدولة إبرام معاهدة مع دولة أجنبية بصفة نهائية إلا بعد حصوله على موافقة ثلثي أعضاء مجلس الشيوخ، الأمر الذي يهيء لهذا المجلس رقابة فعالة على السياسة الخارجية التي ينتهجها رئيس الدولة الأميركي.

إن السبب في إعطاء مجلس الشيوخ الأميركي مثل هذا الاختصاص يعود لأن هذا المجلس إنما يمثل جميع الولايات الأميركية إذ يتكون من عضوين عن كل ولاية بصرف النظر عن أهمية كل ولاية من ناحية عدد السكان أو المساحة وذلك على خلاف مجلس النواب الذي لا يعمل على تمثيل الولايات كالمجلس السابق بل ينتخب مباشرة من جميع أفراد الشعب الذين لهم حق مباشرة الحقوق السياسية. وما دام أن مجلس الشيوخ إنما هو مجلس يمثل جميع الولايات الأميركية فإنه يجب ألا يقتصر اختصاصه على التشريع وإنما يجب أن يتعدى

اختصاصه إلى كل ما يهم هذه الولايات وخاصة فيما يتعلق بالسياسة الخارجية.

(و) رأينا أن مسؤولية الوزراء سياسياً لا تتحقق إلا أمام رئيس الجمهورية باعتباره رئيساً للسلطة التنفيذية، فلا يمكن أن تتحقق أمام البرلمان وذلك تمشياً مع مبدأ استقلال السلطات الذي يعتنقه النظام الرئاسي.

إلا أن الدستور في النظام الرئاسي الأميركي قد أعطى لمجلس النواب الحق في اتهام رئيس الجمهورية ونائبه والوزراء جنائياً في حالة ارتكابهم جريمة الخيانة أو الرشوة أو غير ذلك من الجنايات أو الجنح الكبرى، ويختص مجلس الشيوخ بمحاكمتهم وذلك بناء على اتهام مجلس النواب هذا.

وأخيراً فإن واقع الحياة العملية قد أثبت تعذر اعتناق مبدأ الاستقلال التام بين السلطات بأن تستقل كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية عن الأخرى تمام الاستقلال. فلئن كان الوزراء لا يحضرون جلسات البرلمان بصفتهم الوزارية والاشتراك في المناقشات البرلمانية الأمر الذي يملي نظرياً عدم اتصال رجال السلطة التنفيذية بالسلطة التشريعية، فإن هذا الاتصال يتحقق عملياً عن طريق اللجان البرلمانية. فالسلطة التنفيذية على اتصال دائم باللجان البرلمانية حتى تضمن الموافقة على التشريعات والاعتمادات المالية التي تحتاج إليها وترغب في موافقة البرلمان عليها.

ثالثاً ــ النظام البرلماني:

يقوم النظام البرلماني أصلاً على مبدأ فصل السلطات وذلك بتوزيع السلطة على هيئات مختلفة على أساس التوازن والتعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية. وعلى ذلك فإن النظام البرلماني يعمل على تساوي كل سلطة من هاتين السلطتين مع الأخرى من الناحية القانونية دون أدنى تبعية أو سيطرة

لإحداها على الأخرى، إلا أن هذا التساوي يعني من ناحية أخرى ضرورة تعاون كل سلطة مع الأخرى بمعنى أن يكون هناك علاقة متبادلة بينهما تربط السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية من ناحية وعلاقة تربط السلطة التنفيذية بالتشريعية من ناحية أخرى.

وباستجماع أركان النظام البرلماني[1]، نجد أن هذا النظام يدور حول عنصرين هما: عنصر ممارسة الوزارة للسلطة التنفيذية ثم عنصر تعاون السلطات.

(١) عنصر ممارسة الوزارة للسلطة التنفيذية:

تتكون السلطة التنفيذية في النظام البرلماني من طرفين: رئيس الدولة والوزارة.

(أ) رئيس الدولة: رئيس الدولة في النظام البرلماني هو غير رئيس الحكومة بل هما شخصان متمايزان يشغل كل منهما منصباً يتمايز عن الآخر. فرئيس الدولة هو الملك في النظام الملكي أو رئيس الجمهورية في النظام الجمهوري. بينما يكون رئيس الحكومة هو رئيس مجلس الوزراء.

وأهم ما يميز رئيس الدولة في النظام البرلماني أنه يتمتع بمبدأ عدم المسؤولية فهو غير مسؤول سياسياً عن التصرفات الخاصة بشؤون الحكم. وما دام الأمر كذلك فإنه لا يتمتع بسلطة فعلية أي لا يتولى سلطة فعلية في شؤون الحكم لأنه حيث توجد المسؤولية توجد السلطة.

وهكذا يظهر دور رئيس الدولة في النظام البرلماني، فهو لا يمارس أي سلطة فعلية أو اختصاصات حقيقية في شؤون الحكم المختلفة، بل يكون دوره في هذا الخصوص مجرد دور أدبي محض يستطيع بمقتضاه أن يعمل على إيجاد

---

(١) راجع:

S.D. Baeily, British Parliamentary Democracy; Boston 1959.

التوازن بين سلطات الدولة وتوجيه كل منها توجيهاً صحيحاً بإسداء النصح والإرشاد إليها. فرئيس الدولة إذن يكون خارج نطاق سياسة الوزارة وكذا خارج نطاق سياسة البرلمان، فهو يعد لذلك بمثابة الحكم بينهما أي بين الوزارة والبرلمان إلا أنه لا يظهر في هذا بمظهر الحكم السياسي الذي يمكن أن يميل إلى أي منهما بل بمظهر الحكم الرياضي الذي يعمل على احترام قواعد المباراة بينهما أي بين الوزارة والبرلمان، فهو حكم عادل مستقل بينهما لأنه يمثل عنصر الثبات والاستقرار في الدولة.

ويختلف مبدأ عدم مسؤولية رئيس الدولة باختلاف شكل الحكومة إذا ما كانت الحكومة ملكية أو جمهورية أي إذا ما كان رئيس الدولة ملكاً أو رئيس جمهورية:

فالملك غير مسؤول على الإطلاق فهو غير مسؤول سياسياً عن التصرفات الخاصة بشؤون الحكم، وهو غير مسؤول كذلك جنائياً سواء عن الجرائم المتعلقة بوظيفته كارتكابه جريمة الخيانة العظمى أو عن الجرائم العادية التي يرتكبها خارج وظيفته كجريمة القتل مثلاً. ولذلك تقرر الأنظمة الملكية عدم مسؤولية الملك بشكل مطلق بأن تنص مثلاً بأن ذات الملك مصونة لا تمس،

أما رئيس الجمهورية فهو أيضاً غير مسؤول سياسياً شأنه في ذلك شأن الملك. أما بالنسبة للمسؤولية الجنائية فإنه يسأل عادة عن بعض الأفعال المتعلقة بوظيفته كحالة الخيانة العظمى مثلاً كما يسأل دائماً عن الجرائم العادية التي يرتكبها خارج أعمال وظيفته.

وعلى ذلك يمكن أن نقرر كأصل عام مبدأ عدم مسؤولية رئيس الدولة من الناحية السياسية سواء كان ملكاً أو رئيس جمهورية وكذلك اختفاء السلطة الفعلية عن رئيس الدولة في النظام البرلماني أي عدم تمتعه بأي سلطة فعلية في

شؤون الحكم نتيجة عدم مسؤوليته وذلك رغم اعتبار رئيس الدولة الطرف الأول للسلطة التنفيذية.

(ب) الوزراة: الوزارة هي الطرف الثاني للسلطة التنفيذية. وهي الطرف المسؤول سياسياً عن شؤون الحكم لأنها هي التي تمارس السلطة الفعلية لشؤون الحكم. فالوزارة في النظام البرلماني - على خلاف رئيس الدولة - تحكم فعلياً وتسأل سياسياً.

لذلك يكون للوزارة في النظام البرلماني الدور الرئيسي الفعلي في ميدان السلطة التنفيذية فهي التي تباشر شؤون الحكم الفعلية وعليها تقع المسؤولية السياسية في هذا الخصوص.

وهكذا يتميز طرفي السلطة التنفيذية في النظام البرلماني بمظهرين متناقضين: هما اختفاء السلطة الفعلية عن رئيس الدولة لعدم مسؤوليته وبروز تلك السلطة الفعلية للوزارة نتيجة مسؤوليتها السياسية المقررة.

فالوزارة إذن هي المهيمنة على شؤون الدولة المدبرة لسياستها أي صاحبة السلطة الفعلية في ميدان السلطة التنفيذية، وذلك على خلاف رئيس الدولة الذي لا يتمتع بأي سلطة فعلية أو اختصاصات حقيقية ولا يقع عليه أية مسؤولية.

وما دام الأمر كذلك فإن الأنظمة البرلمانية تقرر أن رئيس الدولة سواء كان ملكاً أو رئيس جمهورية يباشر السلطة بواسطة وزرائه، وبأنه لا يملك العمل منفرداً أي لا يستطيع أن يعمل منفرداً عن الوزارة الأمر الذي يوجب توقيع الوزراء إلى جانب توقيع رئيس الدولة في كافة القرارات الخاصة بشؤون الحكم، وذلك كدليل لمباشرة الوزارة لسلطة الحكم الفعلية دون رئيس الدولة الذي لا يتمتع بأي سلطة في هذا الخصوص.

فالوزارة هي محور النظام البرلماني في ميدان السلطة التنفيذية إذ يقع عليها

وحدها ممارسة السلطة الحقيقية الفعلية في هذا الميدان.

وتتكون الوزارة من عدد من الوزراء يجمعهم مجلس متضامن يرأسه رئيس مجلس الوزراء. فهي وحدة متجانسة تقوم بوضع السياسة العامة للبلاد وتحقق الانسجام بين أعمال الوزارات.

وإذا حضر رئيس الدولة اجتماع الوزراء برئيسهم سمي مجلس الوزراء Conseil de Ministres وإذا لم يحضره رئيس الدولة سمي مجلس الوزارة Conseil de Cabinet. على أن الملاحظ أن رئيس الدولة لا يكون له صوت معدود نظراً لعدم مسؤوليته.

ويلاحظ أن رئيس الدولة هو الذي يتولى تعيين رئيس الوزراء الذي يعهد إليه بتأليف الوزارة أي باختيار الوزراء وعرض أسمائهم عليه للموافقة عليهم. إلا أن حق رئيس الدولة في هذا الخصوص ليس بحق مطلق بل هو في حقيقة الأمر حق مقيد لوجوب تقيده باختيار أحد زعماء حزب الأغلبية في البلاد وتكوين الوزارة من بين أعضاء هذا الحزب لأن بقاء الوزارة في الحكم مرهون أمره بثقة البرلمان أي باستناد الوزارة على أغلبية برلمانية تتمثل في حزب الأغلبية الذي فاز بغالبية مقاعد البرلمان.

كما يحق لرئيس الدولة حق عزل الوزارة وإقالتها إلا أن حقه في هذا مقيد أيضاً - كحقه الأول - بموقف الأحزاب في البرلمان بضرورة استناد الوزارة الجديدة على أغلبية برلمانية حتى يمكن لها الاستمرار في الحكم.

وهكذا يتضح: أن الوزارة قد تشكل جميعها من حزب واحد إذا ما كان هناك حزب أغلبية في البلاد استطاع أن يفوز وحده بأغلبية مقاعد البرلمان ويكون له بالتالي الأغلبية البرلمانية. أما إذا لم يكن هناك حزب أغلبية فإنه في هذه الحالة يتعذر تأليف الوزارة من حزب واحد. وتتألف بالتالي من أعضاء ينتمون لأحزاب مختلفة متعددة وتسمى الوزارة في هذه الحالة **وزارة ائتلافية** وهو ما كان عليه

الحال في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية وقبل قيام الجمهورية الخامسة إذ كانت جميع الوزارات في هذا الوقت وزارات ائتلافية نظراً لتعدد الأحزاب في فرنسا وعدم وجود حزب واحد من بينها له أغلبية كبيرة في البرلمان يتمكن بمقتضاها من تأليف الوزارة بمفرده، وهو ما عمل على عدم الاستقرار الوزاري في فرنسا وتعاقب عدد كبير من الوزارات على الحكم وذلك نظراً لعدم التجانس والتآلف بين أعضاء الوزارة الواحدة لتكوينها من بين عدد كبير من الأحزاب الأمر الذي يؤدي إلى استقالة الوزارة وعدم استقرارها في الحكم لمدة طويلة.

من ذلك يتضح أن طرفي السلطة التنفيذية في النظام البرلماني هما رئيس الدولة والوزارة الطرف الأول لا يسأل ولا يحكم والطرف الثاني يسأل ويحكم.

(٢) عنصر تعاون السلطات:

يقوم النظام البرلماني بالنسبة لعنصر علاقة السلطات على أساس التعاون المتبادل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية بمعنى أن تتعاون كل سلطة من هاتين السلطتين مع الأخرى وذلك بقيام علاقة تربط السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية من ناحية وعلاقة تربط السلطة التنفيذية بالتشريعية من ناحية أخرى.

مظاهر علاقة السلطة التنفيذية بالسلطة التشريعية:

يقرر النظام البرلماني بعض الأعمال تباشرها السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية وذلك كدليل على قيام رابطة التعاون بين هاتين السلطتين:

(أ) فقد تتدخل السلطة التنفيذية في أمر تكوين البرلمان: بأن تقوم الدعوة لإجراء الانتخابات النيابية سواء كان ذلك عقب حل المجلس النيابي أو بانتهاء مدة النيابة لأعضاء البرلمان. كما تباشر السلطة التنفيذية بعض الأعمال التي تتعلق بعملية الانتخاب ذاتها كتحرير الجداول الانتخابية وإجراء الانتخابات في مواعيدها.

كما يظهر تدخل السلطة التنفيذية في أمر تكوين البرلمان إذا ما لجأت بعض الدساتير في تكوين أحد مجلسيها إلى الأخذ بمبدأ تعيين بعض أعضاء هذا المجلس بأن يكون بعض أعضائه منتخباً والبعض الآخر معيناً، فهنا تقوم السلطة التنفيذية بتعيين الجانب المعين من الأعضاء.

(ب) كما تتدخل السلطة التنفيذية في بعض الأعمال الخاصة بانعقاد البرلمان: وذلك بأن تدعو السلطة التنفيذية البرلمان إلى الانعقاد العادي أو إلى الانعقاد غير العادي، أو بفض دور انعقاد البرلمان أو تأجيل انعقاده.

(جـ) كما تشترك السلطة التنفيذية مع البرلمان في بعض وظائفه: بأن يكون للسلطة التنفيذية حق اقتراح القوانين، وتقرر غالبية الدساتير البرلمانية هذا الحق للحكومة وذلك بالسماح لها بأن تتقدم إلى البرلمان بمشروعات القوانين.

كما تشترك السلطة التنفيذية مع البرلمان في وظيفته المالية بأن يقوم وزير المالية بتحضير مشروع الميزانية العامة للدولة وأن يتقدم بها إلى البرلمان لإقرارها.

(د) الجمع بين عضوية البرلمان والوزارة: يقرر النظام البرلماني الجمع بين المنصب الوزاري وعضوية البرلمان إذ يكون الوزراء عادة أعضاء في البرلمان وذلك كدليل للتعاون الوثيق بين السلطة التنفيذية والتشريعية.

ولا جدال في أن مثل هذا الجمع بين المنصب الوزاري والمنصب النيابي يؤدي إلى تعاون السلطتين التشريعية والتنفيذية في أداء مهمتهما إذ سيتمكن الوزراء من حضور جلسات البرلمان بصفتهم الرسمية ومن الاشتراك في مناقشات المجلس النيابي وفي الدفاع عن سياسة الحكومة العامة وأعمال كل وزارة على حدة ثم من الاشتراك في تقرير القوانين المختلفة.

(هـ) حق الحل: يقصد بحق الحل إنهاء مدة المجلس النيابي قبل نهاية الفصل التشريعي أي قبل نهاية المدة القانونية المقررة لنيابة هذا المجلس.

وحق الحل لهو من أخطر أنواع رقابة السلطة التنفيذية على البرلمان، ويعتبر كسلاح مقابل للمسؤولية الوزارية المقررة أمام المجلس النيابي، وعلى كليهما يقوم التوازن بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية مع التعاون بينهما.

مظاهر علاقة السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية:

تتضح علاقة السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية بما يلي من المظاهر:

(أ) **السؤال:** ويقصد به أنه يحق لأي عضو من أعضاء البرلمان طلب إيضاحات أو بيانات بصدد مسألة معينة من الوزراء. وبذا يعد السؤال استفساراً عن مسألة معينة أي استفسار أحد أعضاء البرلمان عن مسألة معينة من الوزير المختص، وقد يكون هدفه لفت نظر الوزير إلى مسألة معينة.

والسؤال عبارة عن علاقة بين عضو البرلمان والوزير، فهو يحصر المناقشة بينهما دون تدخل من أعضاء المجلس الآخرين. وبذا يعد حقاً شخصياً لعضو البرلمان فله أن يتنازل عنه وله أن يجعل من موضوعه استجواباً إذا لم يقتنع بإجابة الوزير عن سؤاله.

وتقضي غالبية دساتير الأنظمة البرلمانية بحق أعضاء البرلمان في توجيه الأسئلة إلى الوزراء وذلك كمظهر من مظاهر علاقة تعاون السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية.

(ب) **الاستجواب:** أما الاستجواب فهو أخطر من السؤال، فلا يعد مجرد طلب إيضاحات أو استفسار عن مسألة معينة، بل هو عبارة عن محاسبة الوزارة أو أحد الوزراء على تصرف من التصرفات العامة، فهو استيضاح يتضمن في طياته اتهام أو نقد لأي عمل عام تقوم به السلطة التنفيذية.

والاستجواب لا يحصر المناقشة بين عضو البرلمان مقدم الاستجواب والوزير كما هو الحال في السؤال، بل يجوز لسائر أعضاء المجلس الاشتراك فيه.

ويجوز إذا استرد عضو البرلمان استجوابه أن يستمر المجلس في نظره إذا ما تبناه أحد أعضاء هذا المجلس. وقد يؤدي الاستجواب إلى طرح الثقة بالوزارة بأجمعها.

ونظراً لأهمية الاستجواب وما قد يسفر عنه من نتائج، فقد أحيط عادة بكفالات تضمن عدم إساءة استعماله. ومثال ذلك: أن تجري المناقشة في الاستجواب بعد ثمانية أيام على الأقل من يوم تقديمه وذلك في غير حالة الاستعجال وموافقة الوزير، وذلك حتى يكون أمام الوزارة الفرصة الكافية للدفاع عن تصرفاتها وما قد ينتج عن الاستجواب من نتائج كطرح الثقة بالوزارة مثلاً.

(جـ) حق إجراء التحقيق: قد يريد البرلمان الوقوف على حقيقة معينة حتى يستطيع الحكم بنفسه على موضوع معين، وذلك إذا ما أراد مثلاً الوقوف على حقيقة عيوب أحد المصالح الحكومية أو معرفة تصرف إداري معين.

لذلك تسمح النظم البرلمانية عادة بأن يشكل المجلس النيابي لجنة من أعضائه تقوم بمهمة التحقيق هذه. وقد تشكل هذه اللجنة خصيصاً لذلك، وقد تكون لجنة دائمة بالمجلس.

(د) تولي رئيس الدولة منصبه بواسطة البرلمان: توكل بعض النظم البرلمانية للمجلس النيابي حق اختيار رئيس الدولة وذلك بأن يتولى رئيس الدولة منصبه عن طريق انتخاب البرلمان له، فالبرلمان وحده هو الذي يختص باختيار رئيس الدولة وذلك بانتخاب أعضاء البرلمان له.

وإن هذا لأكبر دليل على تعاون السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية إذ تقوم هذه السلطة الأولى باختيار رئيس السلطة الثانية.

(هـ) المسؤولية الوزارية السياسية: رأينا أن الوزارة في النظام البرلماني هي التي تقوم بمباشرة السلطة الحقيقية للحكم وحدها. والوزارة تتكون من الوزراء الذين يختص كل منهم بحق بمباشرة سلطته في حدود وزارته التي عهد بها إليه

ومن مجلس متضامن يجمع جميع الوزراء يرأسه رئيس يسمى رئيس الوزراء ويختص هذا المجلس بسياسة الوزارة العامة.

وما دام أن لكل وزير سلطة فردية يتولاها في حدود وزارته. وكان للمجلس الذي يجمع الوزراء جميعاً سلطة خاصة بالسياسة العامة للوزارة. لذا تظهر مسؤولية فردية لكل وزير على حدة عن أعماله الخاصة بوزارته، ومسؤولية تضامنية لهيئة الوزارة بأجمعها عن الأعمال الخاصة بسياسة الوزارة العامة أو عن أعمال رئيس الوزراء ذاته باعتباره رئيساً للوزارة بأجمعها.

وهنا يقرر النظام البرلماني تحقق هذه المسؤولية السياسية بنوعيها أمام المجلس النيابي الذي يحق له مساءلة كل وزير على حدة عن أعماله الخاصة بوزارته الذي يقع عليه وحده تحمل تبعتها أو مساءلة هيئة الوزارة بأجمعها عن سياستها العامة أو عن أعمال رئيسها.

وهكذا يتضح أن للمجلس النيابي حق الرقابة والإشراف على أعمال كل وزير على حدة وعلى أعمال الوزارة بأجمعها، وفي حالة **المسؤولية الفردية** التي تقع على كل وزير على حدة يجوز للمجلس النيابي أن يسحب ثقته عن الوزير المسؤول وفي هذه الحالة يجب على هذا الأخير اعتزال الوزارة. كما يجوز للمجلس النيابي في حالة **المسؤولية التضامنية** أن يسحب الثقة عن هيئة الوزارة بأجمعها وفي هذه الحالة يتحتم استقالة الوزارة بأجمعها أي بكامل أعضائها.

وإن تقرير هذه المسؤولية الوزارية بنوعيها أي المسؤولية الفردية لكل وزير على حدة أو المسؤولية التضامنية لهيئة الوزارة بأجمعها أمام المجلس النيابي لهو أكبر دليل على العلاقة الوثيقة التي تربط السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية.

(و) **الاتهام الجنائي**: تقرر بعض الأنظمة البرلمانية حق المجلس النيابي في اتهام رئيس الدولة والوزراء جنائياً. فيما يقع منهم من الجرائم في تأدية وظائفهم بحيث لا يصدر قرارا الاتهام إلا بأغلبية ثلثي الآراء.

رابعاً ـ مقارنة بين النظامين البرلماني والرئاسي:

باستجماع عناصر كل من النظام البرلماني والرئاسي، يتضح أن كلاً منهما يدور حول عنصرين هما: عنصر ممارسة السلطة التنفيذية، وعنصر علاقة السلطات وإن اختلفا من ناحية موضوع كل منهما:

(١) فبالنسبة لعنصر ممارسة السلطة التنفيذية: نجد أن **النظام البرلماني** يقرر أن رئيس الدولة لا يمارس السلطة الفعلية في الحكم فلا يتمتع في هذا المجال إلا بسلطة اسمية تجعله كما سبق وذكرنا بمثابة الحكم العادل المستقل بين السلطات. أما السلطة الفعلية فتقع على عاتق الوزارة أي على الوزراء وعلى هيئة الوزارة بأجمعها الممثلة في مجلس الوزراء المتضامن الذي يرأسه رئيس غير رئيس الدولة.

أما في **النظام الرئاسي:** فرئيس الدولة ـ على خلاف النظام البرلماني ـ هو صاحب السلطة الفعلية في ميدان السلطة التنفيذية. وما دام الأمر كذلك فهو يعتبر في ذات الوقت رئيس الحكومة مما يستتبع عدم وجود مجلس الوزراء واعتبار الوزراء مجرد معاونين لرئيس الدولة في ميدان السلطة التنفيذية التي يتولاها أصلاً بصفته صاحب السلطة الحقيقية في هذا الميدان وتتحقق مسؤولية الوزراء أمام رئيس الدولة وحده.

(٢) أما بالنسبة لعنصر علاقة السلطات: فإن **النظام البرلماني** يقوم على مبدأ **تعاون السلطات** بمعنى وجود علاقة متبادلة تربط السلطة التشريعية بالتنفيذية من ناحية، والسلطة التنفيذية بالتشريعية من ناحية أخرى.

وتتمثل علاقة السلطة التشريعية بالتنفيذية في تقرير حق أعضاء البرلمان في توجيه الأسئلة والاستجوابات إلى الوزراء وحق إجراء التحقيق وحق انتخاب البرلمان لرئيس الدولة وتقرير المسؤولية الوزارية السياسية بنوعيها أي الفردية لكل وزير على حدة والتضامنية لهيئة الوزارة بأجمعها، تلك المسؤولية التي قد تذهب إلى اعتزال الوزير لمنصبه الوزاري إذا ما سحب المجلس النيابي الثقة عنه وإلى

سقوط الوزارة بأجمعها إذا ما سحب المجلس النيابي الثقة عنها، وذلك كله دون إمكان تقرير مسؤولية رئيس الدولة لعدم ممارسته لسلطة فعلية. كما تتمثل علاقة السلطة التشريعية بالتنفيذية في حق المجلس النيابي في اتهام رئيس الدولة والوزراء جنائياً.

وتتمثل علاقة السلطة التنفيذية بالتشريعية من دعوة السلطة التنفيذية للبرلمان للانعقاد سواء في دوره العادي أو في دور غير عادي، وباشتراك السلطة التنفيذية مع البرلمان في بعض وظائفه كإعطائها حق اقتراح القوانين، وبإمكان الجمع بين منصب الوزارة وعضوية البرلمان بحيث يمكن أن يكون الوزراء أعضاء في البرلمان، وبإعطاء السلطة التنفيذية حق حل المجلس النيابي وذلك كسلاح مقابل للمسؤولية الوزارية المقررة أمامه.

أما النظام الرئاسي فإنه - على خلاف النظام البرلماني - يقوم على **مبدأ استقلال** كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية إلى أقصى درجة ممكنة بعدم وجود علاقة متبادلة بين السلطتين سالفتي الذكر.

فالبرلمان مستقل عن السلطة التنفيذية: فلا يجوز لرئيس الدولة دعوته للانعقاد العادي، وليس للسلطة التنفيذية حق اقتراح القوانين، ولا يجوز الجمع بين منصب الوزارة وعضوية البرلمان بعدم إمكان أن يكون الوزراء أعضاء في البرلمان، وليس للسلطة التنفيذية حق حل المجلس النيابي.

والسلطة التنفيذية مستقلة كذلك عن السلطة التشريعية: فلا رقابة للسلطة التشريعية على التنفيذية بالوجه السالف بيانه في النظام البرلماني، فلا يجوز محاسبة الوزراء عن أعمالهم أمام البرلمان أو تقرير مسؤوليتهم السياسية أمامه بحيث لا يكون هناك مسؤولية فردية لكل وزير على حدة أو مسؤولية تضامنية وذلك لانتفاء المسؤولية الوزارية السياسية أصلاً أمام البرلمان ولعدم وجود مجلس للوزراء يمكن أن تتقرر معه هذه المسؤولية. هذا مع الإحاطة بالاستثناءات التي أوردها النظام الرئاسي الأميركي على مبدأ استقلال السلطات.



الفصل الرابع

المبادئ العامة للاشتراكية الماركسية

يقوم المذهب الفردي على مبدأ إعلاء الفرد وإطلاق نشاطه مقابل تقييد سلطة الدولة أو الحكام وقصرها على مجرد الوظيفة البوليسية التي تظهر فقط في حماية الأمن في الخارج والداخل وذلك بالدفاع عن الدولة خارجياً والمحافظة على الأمن داخلياً ثم في إقامة القضاء بين الأفراد.

وعلى ذلك ارتكزت فكرة الدولة طبقاً للمذهب الفردي على أساس فكرة الدولة الحارسة التي تطلق النشاط الفردي إلى أقصى حدود وتحدد بالتالي نشاط السلطة الحاكمة في أضيق الحدود الممكنة وهو نطاق الأمن الداخلي والخارجي والقضاء بين الأفراد.

ولقد كان ظهور المذهب الفردي الذي انتشر في أواخر القرن الثامن عشر نتيجة حتمية ورد فعل لروح التعسف والظلم الذي تحملته السلطة المحكومة من العصور الوسطى حتى قيام الثورة الفرنسية مما جعل الجميع ينظر إلى الدولة والحكام كشبح للطغيان يجب العمل على تقييد نشاطهم في أضيق الحدود الممكنة بمنع تدخلهم إلى أقصى حد ممكن وترك النشاط الفردي طليقاً وحراً على أوسع

نطاق حتى يتمتع الأفراد بحقوقهم وحرياتهم، تلك الحقوق والحريات التي افتقدوها طوال العهود الماضية.

وبتطور الظروف والأحوال ونظراً لتطور الجماعات في العصر الحديث، اتضح تعذر الأخذ بالمذهب الفردي وقصوره عن ملاحقة تطور المدنية الحديثة لما ألقته من أعباء جديدة وأمور عامة كثيرة تهم الجماعة كلها بحيث يعجز الأفراد عن القيام بها، الأمر الذي يحتم تدخل الدولة في مختلف المجالات ويملي عليها بالتالي أن ينفض عنها غبار وظيفتها السلبية سالفة الذكر لتتدخل بدور إيجابي فعال في كافة الميادين والمجالات.

وهكذا كان ظهور المذهب الاشتراكي كرد فعل لتقصير المذهب الفردي وتعذر الأخذ به بعد تطور الجماعات في الآونة الحديثة.

ولقد قام المذهب الاشتراكي على نقيض المذهب الفردي، فبينما يقوم المذهب الفردي على إعلاء الفرد وإطلاق نشاطه وتقييد سلطة الدولة في أضيق نطاق، فإن المذهب الاشتراكي يقوم على إعلاء المجموع بألا ينظر إلى الفرد على اعتبار أن له وجود مستقل عن المجتمع الذي يعيش فيه بل على خلاف ذلك فهو ينظر إلى المجموع عامة بحيث يذوب فيه الفرد بدرجة لا يمكن معها استقلاله بكيان مستقل عن المجموع الكلي. فالجماعة هي الغاية ـ طبقاً للمذهب الاشتراكي ـ بحيث لا ينظر إلى الفرد في ذاته مستقلاً عن الجماعة بل ينظر إلى الأفراد جميعاً كمجتمع كلي تنصهر فيه شخصية الأفراد جميعاً في شخصية واحدة هي الجماعة كلها بحيث لا يصبح هناك شيء يتعلق بالإنسان كفرد بل يصبح كل شيء يتعلق بالجماعة والمجموع الذي يجب النظر إليه وحده دون غيره.

وباعتبار أن المذهب الاشتراكي قد نظر إلى المجموع وحده، فإنه يطلق نشاط الدولة التي تمثل هذا المجموع في كافة الميادين والمجالات بأن يعمل على

تدخلها إلى أقصى الدرجات. وبذلك يزول النشاط الفردي ويحل محله نشاط الدولة التي يكون لها وحدها السلطة والكلمة العليا في الميادين الاجتماعية والاقتصادية.

مصادر الاشتراكية:

ظهر الفكر الاشتراكي في الصين القديمة على لسان كونفوشيوس في القرن الخامس قبل الميلاد. ثم نادى أفلاطون بإلغاء الملكية الخاصة لا بالنسبة لجميع افراد الدولة على السواء بل بالنسبة لطبقة الحكام والمحاربين دون طبقة المنتجين الذين لم يحرم عليهم افلاطون صراحة حق الملكية، ولم يكن هدف افلاطون في الغاء الملكية بالنسبة للحكام والمحاربين هدفاً اقتصادياً يبغي من ورائه المساواة بين الأفراد ومنع استغلال الفرد للفرد أو طبقة لأخرى، بل كان هدفاً سياسياً يبغي من ورائه تفرغ هاتين الطبقتين التي تتصل أعمالها بشؤون الدولة العامة للصالح العام وحده وتحقيق أعلى درجات الولاء للوطن.

فالحكام يتولون شؤون الحكم السياسة والمحاربون يتولون الدفاع عن الدولة، وهي أعمال في كلتا الحالتين وثيقة الصلة بالشؤون العامة للدولة، ولما كان لحق الملكية - في نظر أفلاطون - بريق خاص قد ينال من التفرغ للصالح العام والعمل له وحده لأن الملكية الخاصة في نظره هي أساس ومصدر المنازعات والخلافات والانقسام وهي أساس حب الصالح الخاص، لذلك نادى أفلاطون بإلغائها حتى يتحقق القضاء على الصالح الخاص ويتفرغ أفراد طبقة الحكام والمحاربين للعمل للصالح العام وحده دون سواه أثناء قيامهم بأعمال وظائفهم. ولا يهم بعد ذلك إلغاء حق الملكية بالنسبة لطبقة المنتجين لأن أعمال هذه الطبقة لا تتصل بالشؤون العامة للدولة، مما يبين معه أن هدف أفلاطون في إلغاء الملكية الخاصة كان هدفاً سياسياً محضاً يبغي من ورائه عدم طغيان الصالح الخاص على الصالح العام في شؤون الدولة العامة.

وفي القرن السادس عشر أخرج المفكر توماس مور عام ١٥١٦ مؤلفاً يماثل جمهورية أفلاطون المثالية، نادى فيه بالجزيرة المثالية الخيالية التي تقوم على إلغاء الملكية وقيام الملكية الجماعية والعمل الإجباري لجميع الأفراد باستثناء المرضى والعجزة، وسد حاجيات الأفراد دون إسراف أو مبالغة، وعلى ذلك نادى توماس مور بنظام يحقق السعادة والمساواة بين أفراد الجماعة دون تمييز بينهم.

وتجددت محاولة الجمهورية الخيالية مرة أخرى عام ١٦٣٤ حيث أخرج المفكر الإيطالي كامبانلا(١) كتابه المعنون بمدينة الشمس تصور فيه مدينة خيالية تتولى فيها الدولة مهمة الإنتاج وإلزام الجميع بالعمل وتقوم بتوزيع السلع اللازمة لحياة الأفراد.

على أنه يلاحظ أن جميع الأفكار الاشتراكية التي ظهرت قبل القرن التاسع عشر لا تكوّن في حقيقتها مذهباً سياسياً أو اقتصادياً إذ كانت تبعد عن الدراسة العلمية الصحيحة. فجميع هذه الأفكار إنما كانت تستند على مجرد اعتبارات إنسانية وأحاسيس عاطفية تهدف إلى دفع المظالم الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة في هذه العهود وتحقيق العدالة والمساواة بين الأفراد.

وعلى ذلك فلا يمكن والحالة هذه اعتبار مثل هذه الأفكار أنها تكوّن مذهباً سياسياً أو اقتصادياً أو أنها تعتبر أساساً لنظرية علمية صحيحة، فهي مجرد آراء متفرقة تستند إلى اعتبارات عاطفية إنسانية يتحقق في ظلها مبادىء العدالة

---

(١) توماس كامبانيلا (١٥٦٨ - ١٦٣٩) فيلسوف دومينكاني، ولد في كالابريا، عارض الكنيسة أمضى ٢٧ عاماً في السجن.

الاجتماعية للأفراد وذلك نظراً للمظالم الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة في هذه العهود.

الاشتراكية في القرن التاسع عشر: إلا أنه منذ فجر القرن التاسع عشر وبعد قيام الثورة الصناعية في أوروبا، ابتدأت المطالبة الجدية بحماية العمال من أرباب العمل ومنع الاستغلال والمناداة بضرورة تدخل الدولة لتنظيم الاقتصاد. وعلى ذلك نادى الكتاب بضرورة الحد من مساوىء المذهب الفردي الذي يؤدي في نظرهم إلى استغلال الفرد للفرد، مطالبين بضرورة تدخل الدولة بدور إيجابي فعال.

لذلك هاجم سان سيمون الملكية الفردية ونظام الميراث واستغلال العمال ونادى بضرورة قيام الدولة بالإنتاج وتنظيمه وتوزيع العمل.

ثم قام فوريه شارحاً أزمات الصناعة والإنتاج وما يتعرض له العمال من ظواهر التعسف والاستغلال من أرباب العمل. ثم حاول روبرت أون تطبيق الفكر الاشتراكي تطبيقاً عملياً. وتعددت الهجمات على المبدأ الفردي في كتابات الكثيرين الذين دعوا إلى ضرورة تدخل الدولة والحد من النشاط الفردي في المجال الاقتصادي، وظهر ذلك في مؤلف أخرجه لويس بلان عام ١٨٣٩ عالج فيه تنظيم العمل ودعا فيه إلى تدخل الدولة من أجل قيام العمال بالمشروعات الاقتصادية وتملك هؤلاء العمال لهذه المشروعات.

وبظهور كارل ماركس:(١) اتخذت الفكرة الاشتراكية الطابع العلمي الصحيح، وأصبحت مذهباً علمياً له أسسه وقواعده الصحيحة.

ولقد ولد ماركس عام ١٨١٨ في مدينة تريف ببروسيا وتوفي عام ١٨٨٣، وهو يهودي الأصل إذ كان أبوه محامياً يهودياً اعتنق المذهب البروتستنتي في العام السادس من مولد ابنه كارل.

---

(١) HENRY Lefebvre: Pour connaitre Karl Marx; 2ème ed. Paris 1956.

وله أيضاً - Le Marxisme; Paris 1957.

ولقد تأثر كارل ماركس بفلسفة هيجل ثم رحل إلى باريس حيث التقى بفردريك إنجلز. وفي عام ١٨٤٥ طردته الحكومة الفرنسية فلجأ إلى بروكسل حيث لحقه إنجلز. ولقد كتب ماركس عام ١٨٤٨ بالاشتراك مع إنجلز بيان الحزب الشيوعي أوالإعلان الشيوعي الذي يعد بمثابة الدستور لمذهب كارل ماركس[١].

ثم كتب مؤلفه رأس المال الذي صدر الجزء الأول منه في حياة ماركس عام ١٨٦٧، ثم صدر الجزء الثاني والثالث منه بعد وفاته إذ أصدر إنجلز الجزء الثاني منه عام ١٨٨٥ والجزء الثالث عام ١٨٩٤.

ولقد عاش ماركس في وقت قامت فيه الصناعة وتفشى فيه النظام الرأسمالي إلى حد كبير. ولذلك ابتدأ ماركس بنقد النظام الرأسمالي:

(أ) فالنظام الرأسمالي في نظر ماركس يؤدي إلى وجود طبقتين هما طبقة البورجوازية أي أصحاب رؤوس الأموال وطبقة البروليتاريا أي الطبقة العاملة. وفي ظل هذا النظام الرأسمالي تقوم الطبقة الأولى باستغلال الطبقة الثانية أي يتحقق فيه استغلال الفرد للفرد لأن العامل لا يحصل على قيمة عمله بأكمله بل على جزء بسيط منه ويستولي صاحب رأس المال على الجزء الآخر من قيمة العمل الذي قدمه العامل والذي يستحقه هذا الأخير نظير ما قدمه من عمل وهو ما يطلق عليه ماركس بفائض القيمة.

ومثال ذلك أن قيمة أي سلعة تتحدد بعدد ساعات العمل التي قضاها العامل في صنعها أي أن قيمة السلعة تتحدد بحسب ساعات العمل اللازمة لإنتاجها وبالتالي فإن القيمة توازي العمل. وعلى ذلك فإن العامل لا يحصل

---

(١) Sydney Hook, Marx and the Marxists: Princeton 1955.

انظر أيضاً:

Alfred Meyer, Marxism, the Unity of theory and Practice. Cambridge- Mass-

على أجر يوازي العمل الذي بذله في إنتاج السلعة لأنه لا يحصل على قيمة السلعة بأكملها حين يبيعها بل إن الذي يحدث أن صاحب رأس المال يعطي أجراً بسيطاً للعامل من قيمة السلعة حين يبيعها نظير ما قدمه من عمل في الإنتاج ويستولي على الجانب الأكبر من القيمة الذي يمثل الجانب الأكبر من مجهود العامل في إنتاج هذه السلعة والذي كان يجب أن يستولي عليه العامل لا صاحب رأس المال، فكأن هذا الأخير قد استقطع الجانب الأكبر من مجهود العامل واستولى عليه في صورة ربح له. بذلك يكون الفرق بين الثمن الذي بيعت به السلعة وأجر العامل هو فائض القيمة الذي حصل عليه صاحب رأس المال دون وجه حق في صورة ربح لأنه من استحقاق العامل وحده إذ يمثل جانب من مجهود العامل في إنتاج هذه السلعة ما دامت قيمة السلعة تتحدد بساعات العمل اللازمة لإنتاجها.

وهكذا يبين ماركس مدى استغلال أصحاب رؤوس الأموال للعمال مما يؤدي في نهاية الأمر إلى الصراع بين هاتين الطبقتين أي الطبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا.

(ب) كما انتقد ماركس النظام الرأسمالي بأنه نظام يؤدي حتماً إلى حدوث الأزمات الاقتصادية وتكون هذه الأزمات في صورة دورية متتابعة.

ولقد فسر ماركس هذا القول بأن تركيز الأعمال والمشروعات في أيد فئة قليلة تتناقص على مدى الزمن يقابله تزايد في عدد العمال على مر السنين، وتركيز المشروعات يؤدي إلى إفراط في الإنتاج لا يقابله زيادة في الاستهلاك لضعف القوة الشرائية للعامل نظراً لانخفاض أجره نتيجة عدم حصوله على قيمة عمله بأكمله. ومن الطبيعي أن الزيادة في الإنتاج الذي لا يقابله زيادة في الاستهلاك إنما يؤدي إلى أزمات اقتصادية وبالتالي إلى فناء النظام الرأسمالي ذاته. فكأن هذا النظام سينتهي حتماً بهدم نفسه بنفسه نظراً لحدوث الأزمات الدورية

واضطراب الحياة الاقتصادية في ظل هذا النظام وينتهي الحال بأن يصبح رأس المال ملكاً للمجموع وزوال طبقة البرجوازية بمعنى آخر.

وهكذا تتحقق الاشتراكية بزوال النظام الرأسمالي الذي هدم نفسه بنفسه. والاشتراكية بمعناها العلمي الدقيق - في نظر ماركس - تقوم على إلغاء الملكية الفردية لأموال الإنتاج وجعلها ملكاً خالصاً للمجموع أي ملكاً للدولة. فالاشتراكية الماركسية تنهي عن حرية التملك الفردي، تلك الحرية التي تعتبر من دعائم المذهب الفردي.

مميزات مذهب ماركس:

(أ) كانت الأفكار الاشتراكية التي سبقت كارل ماركس مجرد آراء متفرقة تستند على اعتبارات عاطفية إنسانية ولا تكوّن بالتالي مذهباً علمياً صحيحاً. أما مذهب ماركس فهو مذهب علمي يستند على أسس ونظريات علمية مما دعا البعض إلى وصف هذا المذهب بالاشتراكية العلمية تمييزاً له عما سبقه من أفكار لم يكن لها الطابع العلمي الصحيح إذ كانت مجرد مشاعر إنسانية نبيلة.

(ب) كما يتميز مذهب ماركس بأن له صبغة اقتصادية عمالية: فهو يقوم على الصراع بين الطبقات، هذا الصراع الذي يدل التاريخ على صحته في كل مجتمع من المجتمعات وعلى مر الزمان في جميع أدوار التاريخ.. ففي تاريخ كل مجتمع من المجتمعات كان هناك صراعاً بين الطبقات دائماً سببه الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج التي عملت على انقسام المجتمع إلى طبقتين متعارضتين، فلقد تمثل الصراع في الماضي بين الأحرار والأرقاء ثم بعد ذلك بين طبقة الأشراف والعامة وفي العصر الحديث بين الطبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا. والنظام الرأسمالي الذي يتمثل فيه الآن الصراع بين هاتين الطبقتين الأخيرتين، إنما هو نظام مقضي عليه لا محالة في ذلك لأنه نظام يهدم نفسه بنفسه عن طريق الأزمات

الاقتصادية الدولية التي تلازم هذا النظام. ولما كان ذلك سيأخذ وقتاً طويلاً، حبذ ماركس أن تقوم طبقة البروليتاريا بالثورة لهدم هذا النظام حتى تعجل بهذا الهدم وتساعد بذلك عجلة التاريخ على سرعة الدوران.

وهكذا يتضح أن ماركس وإن كان قد قرر أن انتهاء النظام الرأسمالي هو أمر لا محالة منه وسيتحقق حتماً عن طريق سلمي وذلك عن طريق الأزمات الاقتصادية، إلا أنه قد رأى أن هذا الطريق يلزمه الوقت الطويل، الأمر الذي يبيح استعمال العنف بقيام الطبقة العاملة بالثورة حتى تعجل من تحقيق النظام الاشتراكي.

(ج) يتميز مذهب ماركس كذلك بصبغة مادية، فالفكر ليس هو الذي يسيطر على حياة الإنسان أو على تطور العالم ولكن طريقة معيشتنا المادية هي التي تكيف طريقة تفكيرنا. وهكذا فإن جميع المسائل التي تتصل بحياة المجتمع إنما هي مسائل مادية أي مسألة تأمين متطلبات الحياة.

فالنظم الاجتماعية والآراء السياسية - في نظر ماركس - ليست وليدة الفكر بل هي وليدة الحياة المادية أي الحياة الاقتصادية للمجتمع، فأحداث التاريخ من حروب وثورات وقيام الدول المختلفة والأنظمة السياسية المختلفة فيها إنما تفسر على أساس العوامل الاقتصادية وحدها لا على أي أساس آخر. فاكتشاف كولمبس مثلاً للقارة الأميركية إنما يرجع أمره إلى عوامل اقتصادية كانت هي الباعث الوحيد على قيامه بهذه الرحلة بمعنى أن رحلة كولمبس كانت وليدة عوامل اقتصادية هي الحصول على موارد جديدة وهذه العوامل وحدها هي التي دفعته إلى القيام برحلته هذه واكتشاف القارة الأميركية بالتالي.

وهكذا فإن التاريخ وأسلوب الحياة وتطوره إنما يرجع أمره - في نظم ماركس - إلى عوامل اقتصادية مادية. فالعائلة والدولة والقانون والأخلاق والأديان إنما هي تعبيرات عن شيء واحد هو الحياة الاقتصادية وخاصة نظام الإنتاج.

وبذلك فإن أسلوب الإنتاج في الحياة المادية هو الذي يحدد بصفة عامة تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. فطريقة الإنتاج المعين هي التي تقضي بكيان اجتماعي معين، فليس ضمير الإنسان هو الذي يحدد طريقة وجوده إنما أسلوب الإنتاج وحياته المادية هي التي تحدد شعوره وكيانه.

وإن تفسير مجرى حوادث التاريخ والمجتمع بهذه الطريقة المادية بالاستناد على العوامل الاقتصادية وحدها إنما يعرف بنظرية التفسير المادي للتاريخ.

خصائص مذهب ماركس من ناحية النظم السياسية

ذكر ماركس بأن النظام الرأسمالي إنما هو نظام يهدم نفسه بنفسه، فهو نظام مآله إلى الزوال والاندثار لكي يفسح المجال للنظام الاشتراكي الذي يذوب فيه الفرد ويصبح كل شيء فيه يتعلق بالجماعة والمجموع بذلك يزول النشاط الفردي ويحل محله نشاط الدولة التي يكون لها وحدها الكلمة الوحيدة في الميادين الاجتماعية الاقتصادية وذلك كله عن طريق إلغاء الملكية الفردية لأموال الإنتاج وجعلها ملكاً خالصاً للدولة.

نظرية الدولة في مذهب كارل ماركس:

والدولة في مذهب ماركس إنما تمر بمرحلتين: المرحلة الأولى هي دكتاتورية البروليتاريا، والمرحلة الثانية هي مرحلة الشيوعية الكاملة.

(أ) **دكتاتورية البروليتاريا:** من البديهي أنه لا يمكن الانتقال مباشرة من المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع تسوده الشيوعية الكاملة، بل يجب تقرير فترة انتقال يعمل فيها على استئصال النظام الرأسمالي تمهيداً لإقامة المجتمع الشيوعي الكامل.

وعلى ذلك تمر الدولة - في نظر ماركس - بفترة انتقال يتقرر فيها التمهيد لإقامة النظام الشيوعي، وتعتبر مرحلة الانتقال هذه في نظر أحد الفلاسفة بمثابة

قنطرة للمرور من المجتمع الرأسمالي الطبقي إلى المجتمع الشيوعي اللاطبقي وذلك لتعذر الوصول إلى هذا المجتمع الأخير دفعة واحدة.

ولذلك تعتبر فترة الانتقال هذه وسيلة للوصول إلى المجتمع الشيوعي الكامل، وهي فترة ليست بقصيرة الأمد بل تعتبر على خلاف ذلك فترة طويلة الأمد إذ ستزاول الدولة فيها اقتلاع النظام الرأسمالي من جذوره والعمل على تثبيت نظام سياسي واقتصادي جديد. ولا أدل على طول هذه الفترة أن روسيا كانت تعتبر أنها تجتاز مرحلة الانتقال أي منذ نجاح الثورة الروسية عام ١٩١٧ حتى أوائل التسعينات.

ويطلق على مرحلة الانتقال هذه وصف الاشتراكية وأحياناً الجماعية أو التوتاليتارية ولا يطلق عليها وصف الشيوعية لأنه لم يتحقق في هذه الفترة النظام الشيوعي الكامل القائم على مبدأ أن «لكل طبقاً لحاجته» وإن كان قد تحقق في تلك الفترة بعض مميزات هذه الشيوعية.

وفي الفترة الانتقالية تتولى طبقة البروليتاريا زمام الحكم وتتولى شؤونه بدلاً من الطبقة البرجوازية التي كانت تتولى شؤون الحكم في ظل النظام الرأسمالي ويكون لنظام الحكم الذي تولته طبقة البروليتاريا صبغة دكتاتورية. إلا أن دكتاتورية البروليتاريا هذه تكون دكتاتورية الأغلبية الممثلة في الطبقة العاملة التي لها الغالبية في الدولة ضد الأقلية الممثلة في الطبقة البورجوازية.

وهكذا تختلف الدكتاتورية في ظل هذه المرحلة عن الدكتاتورية التي كانت سائدة في ظل النظام الرأسمالي، إذ تعتبر الدكتاتورية هنا دكتاتورية الأغلبية على خلاف الدكتاتورية السابقة التي كانت عبارة عن دكتاتورية الأقلية الممثلة في الطبقة البرجوازية قليلة العدد ضد الأغلبية أي ضد الطبقة العاملة التي لها الغالبية العددية في الدولة.

وتعمل دكتاتورية البروليتاريا التي ستقوم بمهام الحكم في هذه الفترة

الانتقالية على استئصال النظام البرجوازي الرأسمالي وبذر بذور النظام الجديد بالعمل على تثبيت تنظيم سياسي واقتصادي جديد. فتقوم طبقة البروليتاريا الحاكمة بالقضاء على استغلال الفرد للفرد الذي كان سائداً في النظام الرأسمالي السابق بالعمل على تأميم جميع وسائل الإنتاج الرئيسية في الدولة من زراعية وصناعية وجعلها ملكاً للدولة. وهكذا تزول الملكية الفردية الخاصة لوسائل الإنتاج وتصبح الملكية للدولة وحدها مما يحقق العدالة بين أفراد الدولة جميعاً ويزول بالتالي عنصر استغلال الفرد للفرد نتيجة إلغاء الملكية الخاصة الفردية.

وهكذا يطلق نشاط الدولة في كافة الميادين الخاصة بالإنتاج ويحل محل النشاط الفردي الذي قضي عليه تماماً بفضل الحكم البروليتاري.

ومع ذلك فإن المجتمع في مرحلة الانتقال هذه ما يزال يحمل بعض بقايا النظام البورجوازي وخاصة فميايتعلق بمواد الاستهلاك الأمر الذي لا يعمل على تحقق النظام الشيوعي الكامل ويبرر بالتالي بقاء الدولة في هذه الفترة.

(ب) الشيوعية الكاملة: ما دامت فترة الانتقال توجد بالقضاء تماماً على النظام الرأسمالي ونظمه وتبدأ بالعمل على القضاء على الملكية الفردية وإحلال ملكية الدولة لوسائل الإنتاج محل الملكية الفردية وما دامت أن فترة الانتقال السابقة قد عملت كذلك على بذر بذور النظام الاشتراكي بالعمل على إرساء نظام اقتصادي وسياسي واجتماعي جديد يسود فيه عدم استغلال الفرد للفرد، فإننا نكون قد عملنا على تغيير البيئة التي يعيش فيها الأفراد مما يؤدي إلى تغيير طبيعة الأفراد أي تغيير نفسيتهم وعقليتهم وذلك على حد قول أحد المفكرين بأننا «إذا غيرنا البيئة فقد غيرنا الإنسان».

وما دمنا قد عملنا على تغيير طبيعة الأفراد نتيجة تحريرهم من استغلال الطبقة البورجوازية قليلة العدد، فإن الأفراد سيقبلون من تلقاء أنفسهم على العمل إلى أقصى درجة ممكنة مما يؤدي إلى وفرة الإنتاج وزيادته زيادة كبيرة تكون

كافية لسد حاجات جميع الأفراد. وهكذا يكون من المستطاع توزيع ذلك الإنتاج وفق مبدأ «لكل طبقاً لحاجته» وتتحق الشيوعية الكاملة بالتالي.

وباعتبار أن وفرة الإنتاج ستؤدي إلى توزيعه على كل فرد طبقاً لحاجاته، فلن يكون هناك أدنى مشكلة بالإنتاج وتوزيعه على الأفراد، الأمر الذي يحقق المساواة بين جميع الأفراد وزوال الطبقات تماماً بحيث يصبح المجتمع هنا مجتمعاً لا يعرف الطبقات.

وطالما أننا قد عملنا على حل مشكلة الإنتاج وتوزيعه وعملنا بالتالي على مساواة الأفراد وزوال الطبقات تماماً فلن يكون هناك ثمة حاجة لوجود الدولة، أي ستزول في هذه المرحلة النهائية على حد تعبير إنجلز «حكومة الأشخاص ويحل مكانها مجرد إدارة اقتصادية للأشياء».

وبهذا تزول الدولة في ظل الشيوعية الكاملة ويصبح النظام الشيوعي نظاماً دولياً عالمياً لا يقتصر تطبيقه على ناحية واحدة من أنحاء العالم بل يعم تطبيقه على أنحاء العالم جميعاً، وبذلك تتحقق الشيوعية العالمية.

إلا أن كيفية الوصول إلى مرحلة الشيوعية الكاملة ووقت الوصول إليها، أي كيف ومتى ستحدث هذه المرحلة النهائية، فأمرها غير معروف لأحد حتى إننا لا نجد جواباً على ذلك حتى من الماركسيين أنفسهم.

هذا ويلاحظ أن الأنظمة الماركسية قد عملت على إعلاء مرتبة التنظيم الاقتصادي على التنظيم السياسي بحيث يخضع هذا التنظيم الأخير للتنظيم الأول، وذلك على خلاف الحال بالنسبة للديمقراطية الغربية حيث يخضع النظام الاقتصادي للنظام السياسي بأن يستمد التنظيم الاقتصادي مبادئه من التنظيم السياسي للدولة.

وعلى ذلك فإن الأنظمة الماركسية هي أنظمة اقتصادية في جوهرها

وأساسها وذلك على خلاف الحال في الديمقراطية الغربية التي تتصف في جوهرها بالصبغة السياسية.

وطالما أن الأنظمة الماركسية تعمل على إعلاء مرتبة التنظيم الاقتصادي على التنظيم السياسي الذي يكون في حقيقة الأمر خاضعاً لهذا التنظيم الأول، فإن النظام السياسي هنا يتحقق بواسطة إقامة نظام اقتصادي من شأنه أن يهيء بيئة ملائمة للحرية، لا بواسطة نصوص قانونية مجردة وذلك كما هو الحال في النظام الديمقراطي الغربي.

وما دمنا قد قررنا أن الحرية كامنة في البيئة الاقتصادية ذاتها بحيث تتحقق الحريات عن طريق خلق بيئة اقتصادية ملائمة أي بإقامة نظام اقتصادي لا يعترف بنظام الطبقات ولا يعرف استغلال رؤوس الأموال للأفراد، فلا حاجة بنا والحالة هذه إلى كفالة حريات الأفراد عن طريق النصوص القانونية التي تقررها الدساتير أو تنص عليها إعلانات حقوق الإنسان أو عن طريق تقرير مبدأ فصل السلطات باعتباره وسيلة من وسائل كفالة الحريات وذلك كما هو الحال في النظام الديمقراطي الغربي.

فكفالة الحريات الفردية في نظر المذهب الماركسي لا يكون عن طريق تقرير نصوص قانونية تعلن هذه الحريات إنما يكون عن طريق إقامة مجتمع لا يعرف الأنظمة الرأسمالية ولا يسود فيه بالتالي استغلال الفرد للفرد.

الانتقادات الموجهة إلى مذهب ماركس:

(١) **إن مذهب ماركس لا يكفل الحرية:** سواء في مرحلته الأولى أي في مرحلة دكتاتورية البروليتاريا أم في المرحلة الثانية وهي مرحلة الشيوعية الكاملة.

فبالنسبة للمرحلة الأولى يكون لنظام الحكم في هذه الفترة صبغة دكتاتورية وذلك باعتراف أنصار مذهب ماركس أنفسهم إلا أنهم يبررون هذه

الدكتاتورية بأنها طبيعية إذ ستكون دكتاتورية الأغلبية الممثلة في طبقة البروليتاريا ضد الأقلية الممثلة في الطبقة البورجوازية. ولكن من المعروف أن الحكم الدكتاتوري إنما يستتبع حتماً إهدار الحقوق والحريات العامة الفردية مهما كانت السلطة التي تباشر شؤون الحكم في الدولة مما لا يمكن معه أن نبرىء دكتاتورية البروليتاريا من العيوب التي تصاحب أي نظام دكتاتوري.

أما بالنسبة للمرحلة الثانية وهي مرحلة الشيوعية الكاملة التي لا يعلم أحد عن كيفية تحققها أو ميعاد الوصول إليها إذ أن الاتحاد السوفيتي السابق بقي حتى رحيله، في المرحلة الأولى ولم يبلغ مرحلة الشيوعية الكاملة، فإن أنصار ماركس يربطون فيها بين البيئة الاقتصادية والحرية بحيث تتحقق الحريات عن طريق خلق بيئة اقتصادية ملائمة لا تعرف نظام الطبقات ولا استغلال رؤوس الأموال، وهو قول يعوزه التحديد والتدليل إذ لا يمكن اعتبار ملاءمة البيئة الاقتصادية وحدها الضمان الوحيد الذي يكفل حريات الأفراد.

ولا أدل على أن مذهب ماركس قائم على إهدار الحقوق والحريات العامة وغير قائم على كفالتها، أنه ينبذ مبدأ فصل السلطات ويقيم بدلاً منه مبدأ تفويض السلطات على درجات هرمية «ولا جدل في أن تفويض السلطة دون فصلها إنما سيؤدي في نهاية الأمر إلى تركيز هذه السلطة في جهة واحدة مما يعمل على استبداد هذه الجهة بسلطتها الأمر الذي يؤدي إلى القضاء على الحريات وذلك على خلاف مبدأ فصل السلطات الذي يقوم على صيانة الحرية ومنع الاستبداد نتيجة توزيع السلطة وعدم تركيزها في يد واحدة وذلك طبقاً لمزايا مبدأ فصل السلطات. فكأن مذهب ماركس قد نبذ المبدأ الذي يحقق الحرية الفردية واعتنق مبدأ تفويض السلطة الذي يؤدي إلى تركيزها وإساءة استعمالها بالتالي، الأمر الذي يبين معه أن نظام ماركس يقوم على إهدار الحقوق والحريات العامة.

كما وأن الحرية الفكرية غير مسموح بها في ظل الأنظمة الماركسية إذ لا يمكن انتقاد نظام الحكم الماركسي ولا مذهب ماركس وإلا عدّ الشخص خائناً يستحق أقسى المعاملة، وكل ما هو مسموح به النقد الذاتي الذي يهدف إلى المناقشة لما يمكن أن يقدم من حلول لمختلف ما يعرض من مشاكل على ألا تمس هذه المناقشة الأحكام الأساسية لمذهب ماركس، فكأن الفكر لا يمكن مزاولته إلا في اتجاه واحد أي لصالح نظام الحكم الماركسي مما يهدم حرية الفكر من أساسها.

ولا أدل على إهدار الحرية الفكرية من وجود حزب واحد فقط يدين بالولاء لمذهب ماركس وتحريم جميع الآراء والأفكار السياسية الأخرى، وحتى داخل هذا الحزب تنعدم حرية الرأي ويتمثل ذلك في إجراء حركات التطهير داخل هذا الحزب من وقت لآخر وسحق كل معارضة فيه ولا أدل على ذلك أن مقدمة الواجبات المفروضة على كل عضو في الحزب الشيوعي السوفييتي «الايمان المطلق بسياسية الحزب وأعماله وإطاعة سلطات الحزب طاعة عمياء وإنجاز ما يطلق إداؤه بغيرة وحماس».

(٢) مذهب ماركس يقوم على الخيال: يذكر هذا المذهب بأن الشيوعية الكاملة تلي زوال الدولة التي ستتحول إلى مجرد إدارة اقتصادية للأشياء، وبهذا تزول الدولة وحكومة الأشخاص ويصبح النظام الشيوعي نظاماً عالمياً يعم تطبيقه على العالم أجمع الأمر الذي يحقق الشيوعية العالمية ويعمل بالتالي على نهائية التطور في العالم.

إلا أن مثل هذا القول لا يخلو من خيال إذ لا أحد يعرف كيفية الوصول إلى مرحلة الشيوعية الكاملة ولا وقت تحققها.

كما أن القول بزوال الدولة وتحولها إلى مجرد إدارة اقتصادية للأشياء هو

قول يقوم على الخيال المطلق إذ يتحتم في كل مجتمع منظم وجود سلطة حاكمة عليا تكون لها سلطة تنظيم هذا المجتمع وإلا تحققت الفوضى بين أرجائه.

كما وأن القول بأن تحقق الشيوعية العالمية يعمل على نهاية التطور في العالم هو قول لا يخلو من خيال وافتراض إذ كيف نوقف سنة التطور وكيف نسلم ببلوغ نهاية للتطور في العالم.

(٣) المادية التاريخية: رأينا أن ماركس يخضع جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية وتطورها إلى العوامل الاقتصادية وحدها.

إلا أن مثل هذا القول لا يخلو من نقد: إذ نجد أن بعض البلاد تتماثل في عواملها الاقتصادية ومع ذلك قد تختلف في نظمها الاجتماعية والسياسية بأن يسود في كل منها نظام اجتماعي وسياسي يختلف عن النظام السائد في الدولة الأخرى. فلو سلمنا بإخضاع جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية إلى العوامل الاقتصادية وحدها ـ كما ينادي بذلك ماركس ـ لوجب تحقق النظم الاجتماعية والسياسية وتماثلها في جميع البلاد التي تجتاز مرحلة واحدة من مراحل تطورها الاقتصادي، وهو أمر يختلف والحقيقة الواقعة.

كما إن الارتكاز على العوامل الاقتصادية وحدها في تبرير الأحداث التاريخية لهو أمر لا يخلو من المبالغة إذ أن كثيراً من الأحداث التاريخية إنما يرجع حدوثها إلى عوامل كثيرة غير العوامل الاقتصادية. ولا أدل على ذلك من الحروب الدينية في الماضي حيث استشهد الكثير من الأفراد فيها في سبيل الدفاع عن معتقداتهم الدينية لا تحت تأثير بواعث مادية أو اقتصادية.

كما وإن الاعتماد على أساس اقتصادي في تقسيم الطبقات إلى طبقتين لهو قول غير سليم على إطلاقه، فإذا كان الاقتصاد أحياناً هو أساس ذلك التقسيم فإن تقسيم الطبقات لم يكن مرجعه اقتصادياً دائماً إذ قد يكون الدين

هو أساس ذلك التقسيم في البلاد التي يسيطر عليها الطابع الديني حيث يعتبر رجال الدين هم الطبقة العليا في هذه البلاد، ولا أدل على ذلك مما كان سائداً في مصر الفرعونية حيث كان يعد الفرعون إله وكانت الطبقة الثانية للكهنة ويمثل الشعب الطبقة الأخيرة. كما قد يقرر القانون في بعض البلاد ترتيباً معيناً للطبقات بغض النظر عن أي معيار اقتصادي في هذا الخصوص، فلقد قرر القانون في فرنسا قبل الثورة الفرنسية حقوقاً وامتيازات لطبقة الأشراف والنبلاء ولرجال الكنيسة دون أن يكون المرجع في ذلك مرجعاً اقتصادياً أو مادياً.

كما وإن إخضاع الفكر إلى العوامل الاقتصادية لهو قول غير صحيح على إطلاقه، ودليل ذلك أن وسائل الإنتاج وهي من أهم الظواهر الاقتصادية إنما هي التي تخضع لقوى الفكر لا العكس كما نادى بذلك ماركس. فالإنتاج يعتمد على الابتكار والاختراع وهي من نتاج الفكر مما يدعو إلى القول بأن وسائل الإنتاج هي قبل كل شيء من ثمار الفكر والعقل.

والحقيقة إن آراء ماركس في الاستناد على الاقتصاد وحده في تبرير مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية لهو قول لا يخلو من نقد ذلك إن ماركس قد كوّن رأيه مقدماً في هذا الخصوص ثم أخذ يتلمس الأسانيد والمبررات للدفاع عن رأيه هذا مما كان سبباً في ظهور كثير من الثغرات والمآخذ في هذا الصدد.

(٤) **الصراع بين الطبقات**: يرى ماركس أن هناك صراعاً دائماً بين طبقتين هما طبقة أصحاب رؤوس الأموال والطبقة العاملة وإن هذا الصراع سيدوم دائماً حتى تنتهي الطبقة العاملة بالانتصار على طبقة أصحاب رؤوس الأموال.

إلا أنه يلاحظ أن الصراع بين الطبقات قد خفت حدته في الوقت الحاضر إذ عملت غالبية الدول التي تأخذ بالنظام الرأسمالي على إعطاء الكثير من الحقوق الاجتماعية للطبقة العاملة وحمايتها ورفع مستوياتها كما عملت هذه

الدول من ناحية أخرى على الحد من ثراء طبقة أصحاب رؤوس الأموال وذلك بفرض الكثير من الضرائب والأعباء عليها مما عمل على التقارب بين الطبقات وتقليل حدة التفاوت بينهما. وعلى ذلك لم تزداد الطبقة العاملة بؤساً. كما يذكر ماركس. بل على خلاف ذلك تحسنت حالتها وأصبح لها الكثير من الحقوق في مواجهة أصحاب العمل حتى أصبح من الميسور الآن تسوية ما ينشأ من نزاع أو صراع بين الطبقات بطريقة سلمية قانونية مما ينكر وجود فكرة التصارع الدائم بين الطبقات.

كما وإن تقسيم الطبقات إلى طبقتين فقط هما الطبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا لهو قول فيه تجاهل كبير لوجود طبقة أخرى تظهر في كل مجتمع من المجتمعات إلا وهي الطبقة الوسطى، تلك الطبقة التي لا يمكن إنكار وجودها في أي دولة من الدول. كما وإنه لا يمكن القول بأن هذه الطبقة الوسطى آخذة في الانقراض بل على خلاف ذلك فهي مجال اهتمام كبير من السلطات الحاكمة في الوقت الحاضر حتى نمت وأصبح لها في الوقت الحاضر أهمية كبيرة لا يمكن إنكارها.

كما وإن الصراع لا يكون دائماً بين طبقة البرجوازية والبروليتاريا إذ قد يقوم هذا الصراع داخل الطبقة الرأسمالية ذاتها بأن يقوم الصراع بين رجال الصناعة والزراعة مثلاً. وقد يقوم الصراع بين مختلف القوميات أو بين مختلف الأمم بأن يقوم صراع بين جميع طبقات الشعب في بلد ضد جميع طبقات الشعب في بلد آخر.

(٥) إلغاء الملكية الخاصة: ينادي ماركس بضرورة إلغاء الملكية الخاصة وجعل هذه الملكية للدولة وحدها. وهو أمر يتنافى والطبيعة الإنسانية ذاتها ذلك أن الإنسان يميل إلى تملك ثمرة عمله، والفرد كما يقال لا يبذل كل عنايته واهتمامه إلا لما يملكه شخصياً.

وأخيراً: فإن ماركس قد برر ثورة الطبقة العاملة على الطبقة البرجوازية باعتبار أنها مساعدة لعجلة التاريخ على سرعة الدوران «أي على اعتبار أنها تساعد على سرعة تحقق مذهبه، مما يوصف هذا النظام بأنه نظام غير سلمي ما دام أنه يعمل على التحريض على الثورة وقيامها.

مصادر ومراجع يمكن الاستعانة بها

مراجع عربية:

- د. اسماعيل صبري مقلد: العلاقات السياسية الدولية، دراسة في الاصول والنظريات؛ مطبوعات جامعة الكويت ١٩٧١
- د. بطرس بطرس غالـي:
  (١) التنظيم الـدولي، مكتبـة الانجلـو المصرية القاهرة ١٩٧٧ .
  (٢) دراسات في المذاهب السياسية ـ المكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٢
- حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، بيروت، منشورات المكتب التجاري ١٩٦١.
- روبرت بوي وكارل فرردريك: دراسات في الدولة الاتحادية، ترجمة برهان الدجاني. الدار الشرقية للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٤.
- روبرت ماكيفر: تكوين الدولة ـ ترجمة د. حسن صعب ـ بيروت ١٩٦٥ .
- عبد الرحمن الكواكبي ـ طبائع الاستبداد ـ القاهرة ١٩٥٩ .
- فردريك انجلس: أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة اديب يوسف ـ دمشق، دار الفارابي ودارالكتاب العربي ١٩٥٨.
- محمد حسن الابياري: المنظمات الدولية الحديثة وفكرة الحكومة العالمية الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٨ .

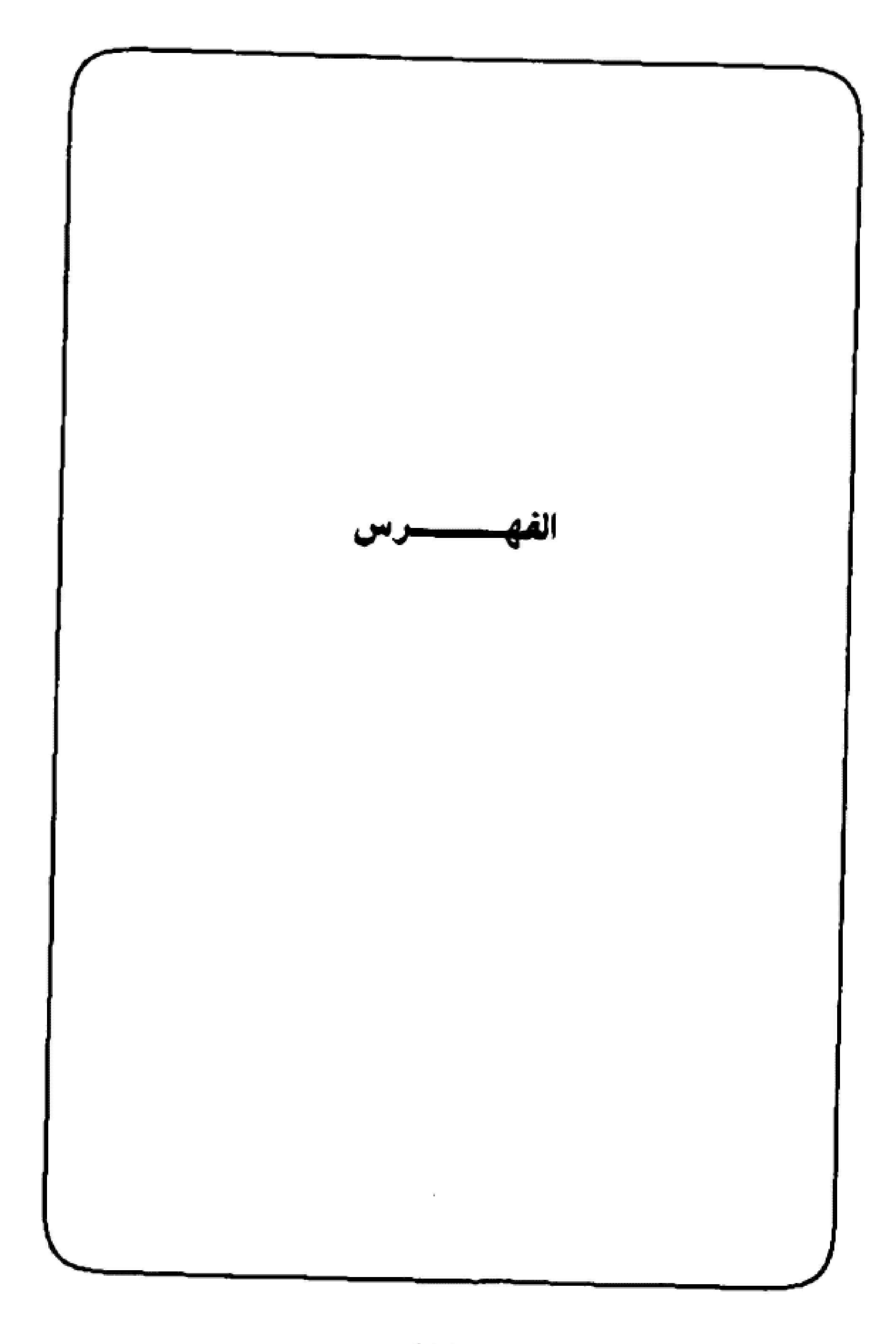
- د.محمد طه بدوي: مدخل الى علم العلاقات الدولية، القاهرة ١٩٧٧ .
- موريس ديفرجيه: النظم السياسية: ترجمة أحمد عباس حسيب مراجعة د. ضياء الدين صالح - مؤسسة كامل مهدي للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة.
- مدخل الى علم السياسة، ترجمة الدكتور جمال الاتاسي والدكتور سامي الدروبي - دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع.
- مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر - اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية - الاونيسكو القاهرة ١٩٥٣ .
- هانزجي مورجانثو: السياسة بين الامم - ترجمة خيري حماد الدار القومية - القاهرة ١٩٦٤ .

مراجع اجنبية:

- S. D. baeily; british parliamentary democracy; Boston 1959.
- Binkley; American Political Parties. Their Natural History 3d ed. New York 1959.
- Eugene Borel; Etude sur la Souverainete et L'Etats, Paris 1896.
- Henry Brugmans et Pierre Duclos; Le Fédéralisme Contemporaine, Leyde 1962.
- G- Burdeau; Traite de Science Politique - Les Régimes Politiques, Paris 1952.
- J. J Chevalier; Les Grands Oeuvers Politiques: de Machiavel a nos jours, Paris 1949.
- E. S. Corwin; The President; office and powers, 4th ed. N. Y. 1957.

- Robert. A. dahl: who governs? (new haven: YALE University Press- 1961.
- Charles Durand; Les Etats Federaux; Paris 1930.
- M. Duverger; 1- Les Regimes Politiques, Collection "que sais je" Paris 1960.
2- De la Dictature Paris 1961.
- L'Encyclopedie Francaise T. 10- L'Etat; Paris 1957.
- Ferguson and Mc Henry; The American Federal Government; 5th ed New York 1959.
- Edoward Fuzier - Herman; La séparation des pouvoirs d'après l'histoire et le droit constitutionnel comparé. Paris 1880.
- Louis le Fur: Etat Federal et Confederation d'Etats, Paris 1896.
- Jean Gottman; La Politique des Etats et leur Geographie; Paris 1952.
- Saint Girons; Essai sur la séparation des pouvoirs, Paris 1881.
- G. W. F. Hallgarten; Histoire des Dictatures de l'Antiquite à nos jours Paris 1961.
- Sydney Hook; Mar and the Maxistes; Princeton 1955.
- Bertrand de Jouvenel; Du Pouvoir, Histoire Naturelle de sa Croissance; Genève 1947.
- H.Y. Laski; The State; in Theory and Practice, London1935.
- Henry Lefèbvre; Pour Connaitre Karl Mar 2° Edition, Paris 1959.
2- Le Marxisme Paris 1957.
- John Locke - An Essay Concerning Human Understanding The Empircists; New York, Dolphin Books Double Day and

Company Inc 1961;
- Two Treaties On Government 1988.
- Carré De Malberg; Contribution à la Théorie de l'Etat.
- Alfred Meyer; Marism; The Unity of Theory and Practice.
- F.A. OGG. and P. O. RAY; Jntroduction to American Govermment; New York 1956.
- Alfred Pose; Philosophie du Pouvoir, Paris 1948.
- C - Rossiter; Parties and Politics in America; Ithaca 1961.
- Spinosa; Oeuvres Complètes - Bibliothèque de la Pléiade.
- Leo Strauss; De la Tyrannie Paris 1954.
- Fr. J. Turner; The Frontier in American History; New York; 1920.
- D.V. verney; The Analysis of Political Systems; London 1959.
- Georges Yellinek; L'Etat et Son Droit.



الفهـــــرس

الفهـــرس

القسم الأول

الفصل الأول: النظم السياسية في مصر الفرعونية ٢١

الفصل الثاني: النظم السياسية عند اليونان ٦٧

الفصل الثالث: النظم السياسية عند الرومان ١٣٧

القسم الثاني

الفصل الأول: النظم السياسية في دياة العصور الوسطى الاوروبية ١٥٩

الفصل الثاني: النظم الملكية عند الفرنجة ١٩٥

الفصل الثالث: دولة الكنيسة في العصور الوسطى ٢٢١

الفصل الرابع: التنظيمات الدينية العسكرية والتبشيرية ٢٤١

الفصل الخامس: النظريات السياسية في نهاية العصور الوسطى ٢٥٧

الفصل السادس: الصراع بين البابوية والامبراطورية

في نهاية العصور الوسطى ٢٧١

الفصل السابع: نظم الحكم في الاسلام ٢٧٩

القسم الثالث

الفصل الاول: النظريات السياسية الحديثة ٣٠٩

الفصل الثاني: النظم الديمقراطية الغربية ٣١٧

الفصل الثالث: المبادئ العامة للنظم الديمقراطية الغربية ٣٥٧

الفصل الرابع: المبادئ العامة للاشتراكية الماركسية ٣٨٧